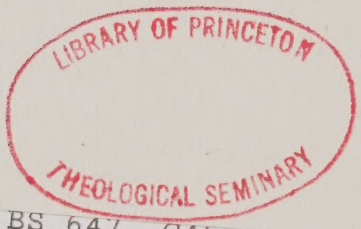
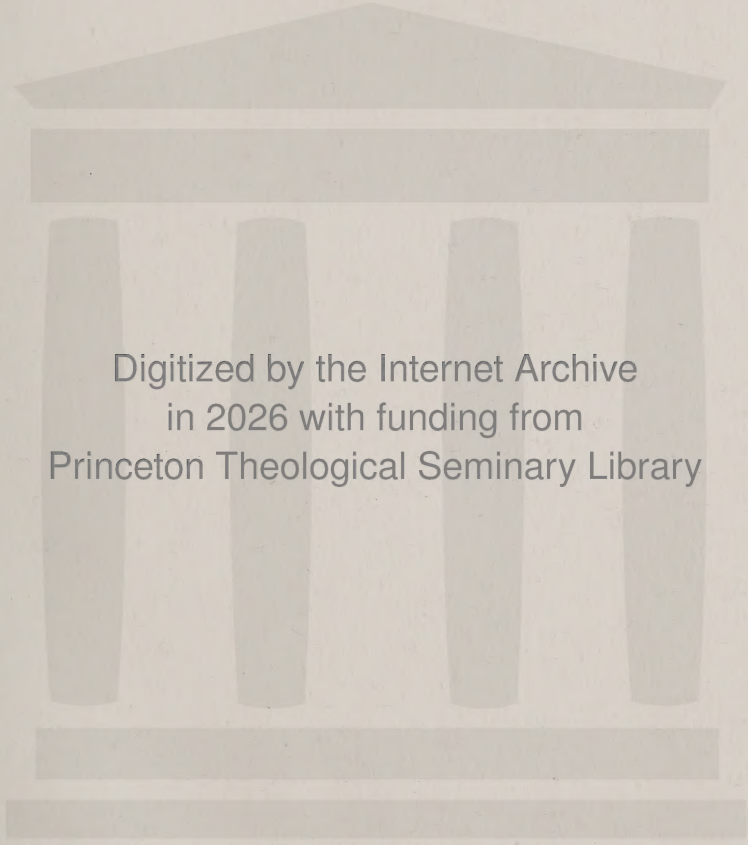


BS 647 .G45
Giesebrecht, Friedrich, 1852
-1910.
Die Berufsbegabung der
alttestamentlichen


Digitized by the Internet Archive
in 2026 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/dieberufsbegabun00gies

Die Berufsbegabung

der

Alttestamentlichen Propheten.

Von

Friedrich Giesebrecht,
D. und Professor der Theologie zu Greifswald.

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1897.

Übersetzungsrecht vorbehalten.

Vorrede.

Die nachfolgende Schrift ist aus dem fast gleichnamigen Aufsatz hervorgewachsen, den ich in den „Greifswalder Studien“ vor anderthalb Jahren erscheinen liefs. Die Vollendung der kurzgehaltenen Skizze war ursprünglich auf höchstens sechs Bogen veranschlagt. Nun sind fast zwölf Bogen daraus geworden, und die Ausführlichkeit der späteren sticht merkbar von deu raschen, dicken Strichen der ersten Bogen ab. Das wäre natürlich vermieden worden, wenn das Buch aus einem Gusse hervorgegangen wäre. Immerhin hoffe ich, dafs die gröfsere Breite nichts schaden wird, sofern die späteren Ausführungen hier und da erwünschte Ergänzungen zum ersten Teile bieten können. Um den Hauptteil nicht zu ungleichmäfsig zu gestalten, mufsten die Ausführungen über den Geist und über die Vorhersagungen Ezechiels in besonderen Abhandlungen untergebracht werden.

Mein Standpunkt ist schon im ersten Teil zum Ausdruck gebracht worden. Er läfst sich dahin zusammenfassen, dafs mir die Offenbarung Gottes an die Propheten keine Redensart, sondern eine sichere Realität ist, dafs mir aber die Realität der Offenbarung nicht an die äufserlich-mirakelhafte Art ihres Vollzugs gebunden erscheint, ohne welche sie viele Theologen nicht glauben denken zu können. So habe ich mich bald gegen rechts bald gegen links wenden müssen mit Angriff und Abwehr, nicht aus schwächlicher Vermittelungsneigung, sondern aus dem Verlangen nach Wahrheit.

Greifswald, 14. Juni 1897.

Der Verfasser.

In seiner Anzeige meines Jeremiakommentars Theol. Tijdschr. 1894 hat Oort in Leiden meine Beurteilung des Vorherwissens der Propheten einer herben Kritik unterzogen. Dazu hat ihm vorzugsweise eine polemische Bemerkung meines Kommentars zu Kap. 28 Veranlassung gegeben, in der ich mich gegen seinen Gesinnungsgenossen Kuenen gewendet hatte. Kuenen hat über die Geschichtlichkeit dieses Kapitels, das uns von einem Zusammenstofs zwischen Jeremia und seinem prophetischen Gegner Hananja berichtet, Pierson gegenüber sehr günstig geurteilt. Er hat mit grofser Unparteilichkeit alle Momente hervorgehoben, die dagegen sprechen, dieses Kapitel als Legende zu betrachten, dennoch macht er plötzlich am Schluss des Kapitels halt und befürwortet die Annahme einer legendarischen Erweiterung an dieser Stelle, weil sie berichtet, Hananja sei, der Drohung des Jeremia entsprechend, in demselben Jahre gestorben. Hierüber hatte ich bemerkt p. 147 „Wenn Kuenen, der alles dies (nämlich die sonstige Historicität des Kapitels) anerkennt, dennoch in 28, 15—17 Schwierigkeiten findet, so beruht dies doch wohl nur auf dem dogmatischen Vorurteil, dafs ein Prophet keine speciellen Prädiktionen aussprechen dürfe, die nachher in Erfüllung gehen, ein Vorurteil, welches das wissenschaftlich wie religiös gleich haltlose Gerede von Hitzig [2] 216 f. verursacht hat.“ An diesem Urteil halte ich auch heute noch fest, und die offenbare Animosität, mit welcher Oort mich bekämpft, zeigt mir, dafs ich eine wunde Stelle getroffen habe. Ich halte das Kuenensche Verfahren nicht für wissenschaftlich richtig. Zulässig wäre es meines Erachtens nur dann, wenn Kuenen entweder anderswoher einen Beweis dafür vorbringen könnte, dafs jene Prädiktion Jeremias wirklich nicht eingetroffen ist, oder wenn der betr. Bericht auch sonst tendenziöse Interpolationen zeigte. Nun sind ja, wie LXX zeigt, diese Kapitel allerdings nicht besonders gut überliefert, aber die sonstigen Interpolationen, die man durch

LXX constatieren kann, sind durchaus harmloser Natur, wie sie sich bei viel verbreiteten und abgeschriebenen Texten ganz von selbst einstellen.

Was jedenfalls die Annahme späterer Hinzufügung des Berichts über das Eintreffen der Weissagung Jeremias unmöglich macht, ist folgende Erwägung. Die historischen Partieen des Jeremiabuches, die auch nach Kuenens Urteil gutes Material liefern, sind nicht im rein biographischen Interesse geschrieben, sie wollen nicht akribistischem Sammeleifer genug thun, sondern sie haben eine im besten Sinne apologetische Tendenz. Der Biograph will zeigen, dafs Jeremia mit seiner Verkündigung des Untergangs Jerusalems Recht behalten hat gegenüber den Königen Judas, seinen Fürsten, seinen Priestern, seinen Propheten und dem ganzen Volk. Nur aus diesem Grunde ist es zu verstehen, dafs er nicht müde wird, immer dieselbe Weissagung zu berichten, die bei den verschiedensten Anlässen von Jeremia wiederholt wurde. In derselben Absicht ist uns auch das Zusammentreffen zwischen Sedekia ben Kenaana und Micha ben Jimla 1. Kön. 22 berichtet: wäre die Weissagung des letzteren nicht erfüllt worden, so würden wir sicher nichts von ihm erfahren haben. Was aber von der Weissagung Jeremias über Jerusalems Zerstörung gilt, das ist auch für seine Drohung gegen Hananja selbstverständlich. Hätte nicht der Berichterstatter, (der nach Kuenen gut unterrichtet sein soll) geglaubt, sie sei in Erfüllung gegangen, so hätte er sie auch nicht berichtet. Demnach hilft das kleine Mittelchen, die Streichung des Berichts vom Tode Hananjas nichts: streicht man, so müssen ganz Vers 15—17, welche von der Weissagung gegen Hananja und seinem Tod berichten, fallen. Dafs hierdurch nun überhaupt die Annahme einer Interpolation erschwert wird, ist evident. Denn es ist etwas anderes, die Erfüllung einer Weissagung, an der man von vornherein nicht zweifelt, in einem Text nachtragen, der sie aus Versehen übergangen zu haben scheint, als eine Weissagung und ihre Erfüllung völlig neu fingieren. Ausserdem darf man fragen, ob an dieser Stelle eine legendarische Erweiterung nahelag. Jeremia hatte durch das eiserne Joch das hölzerne, das Hananja zerbrach, wirksam überboten, er hatte in des Wortes eigentlichster Bedeutung gegenüber Hananja das letzte Wort behalten. Dafs er auch sachlich Recht behalten hatte, wufste jeder spätere Leser des Buches, Hananja

war also in jeder Beziehung ad absurdum geführt, der Triumph Jeremias ein vollständiger. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, dafs in einem solchen Zusammenhang ein Späterer Veranlassung fühlte, noch eine Weissagung Jeremias vom Tode des Hananja hinzuzuerfinden, und diese samt der Nachricht über ihr Eintreffen in den Text einzuschmuggeln.

Das sind die klaren und einfachen Gründe, welche mich zu meiner Äufserung gegen Kuenen veranlafsten. Und was hat Oort nun gegen mich zu sagen? Blofse dogmatische Behauptungen: kein Mensch könne mit allem Scharfsinn den Tod eines andern vorherberechnen. Das gebe ich zu, aber giebt es keine Todesahnungen? Ich denke, sie sind sowohl in Bezug auf die eigne wie in Bezug auf andere Personen unbestreitbare Thatsachen, die Oort nicht durch ein Machtwort aus der Welt schafft. Kann das nun schon auf dem natürlichen Gebiet stattfinden, so traue ich jedenfalls Gott die Fähigkeit zu, seinem Propheten ein zukünftiges Ereignis, sei es auf diesem, sei es auf einem übernatürlichen Wege, zu offenbaren. Allerdings scheint mir die Frage, auf welche Weise dem Jeremia diese Erkenntnis zugekommen sei, untergeordnet. Das von mir in meiner obigen Auslassung betonte religiöse Interesse, das wir an dieser Geschichte haben, hat es nur damit zu thun, ob man Gott jene Fähigkeit abspricht oder nicht.

Es verlohnt sich, die hier zu Tage getretene Differenz durch einen Überblick über die Propheten und ihre Schriften weiter zu verfolgen, nimmt doch Oort die Miene an, als habe er allein die historische Kritik auf seiner Seite, während er in der That von dogmatischen Axiomen geleitet wird, welche mit einem Schlage den aus der reinen Betrachtung des Stoffes geborenen Erwägungen Stillstand gebieten. Und da Oort in seiner Polemik hauptsächlich Kuenen folgt, der in seiner Schrift de Propheten en de Prophetie onder Israel, 2 Bde. Leiden 1875 die Grundlinien für seine Auffassung gezogen hat, so werde ich in den folgenden Blättern mich zunächst hauptsächlich mit Kuenens Schrift beschäftigen. Kuenen hat seine Untersuchung als streng unparteiisch bezeichnet, doch ist nicht zu verkennen, dafs er sie mit der Tendenz angestellt hat, den Glauben an eine göttliche Inspiration der Propheten ad absurdum zu führen. Dafs seine Darstellung, bewufst oder unbewufst, von diesem Ziel beeinflufst ist, mag eine Skizze seiner Schrift zeigen. — Nachdem er Kap. 1 die verschiedenen

neueren Ansichten über die Prophetie dargelegt hat, wobei sein Absehen vor allem auch darauf gerichtet ist, den Widerstreit der orthodoxen Ausleger untereinander hervortreten zu lassen, wird in Kapitel 2 die anzuwendende Methode besprochen und mit Recht die grammatisch-historische Auslegung der prophetischen Aussprüche, zunächst ohne Rücksicht auf ihre Erfüllung oder ihre Verwertung im Neuen Testament, empfohlen. Dann wird der Stoff in drei Teile zerfällt: die Prophetenschriften selbst; Berichte über die Propheten; göttliche Offenbarungen, die in die Geschichtsbücher des Alten Testaments aufgenommen sind. Kap. 3 bringt eine einleitende Orientierung über die Entstehung des Prophetentums, über die Kämpfe zwischen wahren und sog. falschen Propheten, immer mit der Absicht, die Relativität und Unsicherheit prophetischer Erkenntnis zu zeigen. Zum Schluſs berührt Kuenen den groſsen Wendepunkt, den die schriftstellernden Propheten für die Geschichte der Prophetie gebracht haben. Kap. 4 legt das Selbstbewuſstsein der Propheten dar: sie wissen sich von Gott gesendet, bemängelt aber diese Selbstdarstellung durch Verweisung auf ihre schriftstellerischen Eigentümlichkeiten und durch die Erklärung wenigstens eines Teils der Visionen aus schriftstellerischer Einkleidung. Der Schluss des Ganzen ist, daſs jene Selbstaussage der Propheten nicht einfach angenommen werden kann, sondern geprüft werden muſs. Nach diesen Präliminarien geht Kuenen auf den Inhalt der Prophetenschriften ein. Er teilt ihn in unerfüllte und erfüllte Weissagungen. Jene besprechen Kap. 5—7: a) Weissagungen über die Heiden, b) Das Gericht über Israel, c) Die Zukunft Israels: Rückkehr aus dem Exil; Vereinigung von Israel und Juda; Herrschaft des Hauses Davids; die geistige und materielle Wohlfahrt des hergestellten Israel; Israel und die Heiden; Israels glückliches Leben in Palästina. Die erfüllten Vorhersagungen werden in Kap. 8 und 9 behandelt. Jenes bespricht Jesaia, Micha, Jeremia und Ezechiel, auch hier tritt das Bestreben hervor, die übernatürliche Erklärung der erfüllten Vorhersagungen als unmöglich oder doch als unnötig zu erweisen, indem teils die Propheten mit sich selbst oder untereinander in Widerspruch gesetzt werden, teils auf den hypothetischen Charakter der Weissagungen, teils auf mögliche Differenzen zwischen dem wirklich gesprochenen und dem aufgezeichneten Wort aufmerksam gemacht wird. Kap. 9 giebt eine principielle Besprechung über

die Stellung der Vorhersagungen in der Wirksamkeit der Propheten, Kuenen behauptet hier, der Vorhersagung komme eine untergeordnete Bedeutung nach dem Urteil der Propheten zu. Die Hauptsache ist für sie die Predigt von Jahves Wesen, die ganze Weissagung beruht auf ihrer Vergeltungslehre — fällt diese fort, dann ist auch das Einzelne ihrer Predigten, sonderlich ihrer Drohungen und Verheifsungen, nicht zu halten. Nachdem sodann in Kap. 10—12 die geschichtlichen Berichte über Propheten und Prophetenworte in ähnlicher Weise betrachtet und kritisiert sind, beschäftigen sich Kap. 13 und 14 mit der Erfüllung der Prophetie im Neuen Testamente und kommen ebenfalls zu dem Schlufs, dafs nur ungrammatische und unhistorische Erklärung von einer Erfüllung in diesem Falle reden können, mag man die Erfüllung buchstäblich oder geistlich auffassen, beidemale kommt man nicht zum Ziel. Kap. 15 schliefst das Ganze mit einer Betrachtung über die weltgeschichtliche Stellung des Prophetentums. Das Prophetentum hat sich unter dem Einflufs des Jahvismus, der aber nicht mit dem mosaischen Gesetz verwechselt werden darf, aus der Mantik entwickelt. Der Streit zwischen wahren und falschen Propheten ist der zwischen den Vertretern der sittlichen und der rein nationalen Jahveidee, natürlich stehen die ersteren als Vertreter der Sittlichkeit höher, aber inspiriert sind sie ebensowenig als diese. „Den Glauben an Gott in der Geschichte lassen wir uns nicht nehmen. In dem Loos und in der Entwicklung der Völker, nicht am wenigsten deutlich in der von Israel sehen wir ihn, den heiligen und allwissenden Versorger seiner Menschenkinder. Aber die alten Gegensätze müssen ganz auf die Seite gestellt werden. Solange wir einen bestimmten Teil von dem religiösen Leben Israels direkt von Gott ableiten und die übernatürliche oder unmittelbare Offenbarung auch nur auf einem einzigen Punkte eingreifen lassen, so lange bleibt auch unsere Anschauung vom Ganzen unrichtig, und sehen wir uns in die Notwendigkeit versetzt, hier oder da dem wohl gesicherten Inhalt der historischen Entscheidung Gewalt anzuthun. Es ist allein die Annahme einer natürlichen Entwicklung, die alle Erscheinungen wirklich erklärt.“ II, p. 361.

Einer der nächsten Gesinnungsgenossen Kuenens hat dieser Untersuchung das abweisende Urteil nicht erspart, Kuenen sei den Propheten nicht congenial, seine lediglich kritisierende Manier

führe daher zu keinem befriedigenden Resultat. In der That mufs Kuenen der Vorwurf einer gewissen advokatorischen Einseitigkeit gemacht werden. Vor allem ist bedenklich, dafs man von einer so bedeutenden Erscheinung, wie der Prophetismus ist, nicht von vornherein ein Bild bekommt.

Erst nach Bewältigung einer grofsen Zahl von Einzelheiten wird die Kuenensche Auffassung der Prophetie deutlich, daher gruppiert sich das Einzelne nicht um einen Mittelpunkt, so dafs man das Ganze als lebendige historische Einheit vor sich sähe, sondern der Leser wird das Gefühl nicht los: „Du hast die Teile in der Hand, fehlt leider nur das geistige Band.“ Es ist auch nicht richtig, wenn Kuenen die einzelnen Weissagungen aus ihrem geschichtlichen Zusammenhang losreifst und nach äufserlichen Rubriken zusammenstellt, die z. B. von geographischen Gesichtspunkten entlehnt sind, also mit der ursprünglichen Tendenz der Orakel nichts zu thun haben. So erhält der Leser ein totes, schematisches Resultat von dem Inhalt der Prophetenschriften, warum der einzelne Prophet gerade so und nicht anders gesprochen hat, wird ihm nicht deutlich. Mit einem Wort: Kuenens Verfahren ist nicht rein geschichtlich, sondern allzustark durch die Rücksicht auf die Resultate bestimmt, die eventuell aus dem Stoff gezogen werden könnten. Dies zeigt sich z. B. in dem Schlufsurteil: Die Vorhersagung habe nach der Meinung der Propheten nur eine untergeordnete Bedeutung gehabt. Wie hoch sie von ihnen geschätzt wurde, lehrt z. B. Deut. 18, Jer. 18 und 28. Ja, historisch betrachtet schneidet man der Prophetie das Herz aus, wenn man ihr die Vorhersagung raubt. Hier offenbart sich der Grund der vorher berührten Differenz zwischen Oort und mir. Gewifs hat Kuenen seine Untersuchung mit grofser Wahrheitsliebe und Sorgfalt, auch mit einem bedeutenden Aufwand von Scharfsinn geführt, ein unparteiischer Leser wird stets von ihm lernen können, und wir werden nachher unsern Consensus mit ihm ausführlich darzulegen Veranlassung haben. Aber führt man sich die Geschichte des Prophetismus von Amos bis Maleachi in einem einheitlichen Bilde vor, so mufs doch das Urteil von vornherein wesentlich anders ausfallen, als bei Kuenen. Ich verweise zur Ergänzung der folgenden Skizze noch auf Cornill, „Der israelitische Prophetismus“ Strafsburg 1894, nur ist Cornill in dieser Schrift von einer andern Absicht geleitet als ich.

Die Hauptereignisse der prophetischen Geschichte seien nunmehr kurz dargelegt.

Etwa um die Mitte des achten Jahrhunderts tritt plötzlich Amos von Tekoa mit der Vorherverkündigung des Unterganges Israels auf. Er war kein zünftiger Prophet, sondern ein Herdenbesitzer, also nicht durch seinen Beruf aufs Weissagen, überhaupt nicht aufs öffentliche Reden gewiesen. Die geistlichen Führer (besonders wird der Oberpriester Amasia von Bethel erwähnt) verstanden ihn nicht, verboten ihm vielmehr das Weissagen. Vorgänger hatte er, soviel wir sehen können, nicht. Elias und Elisa hatten wohl auch herbe gegen bestehende Mifsbräuche geeifert, aber die Predigt vom Zusammenbruch Israels findet sich bei ihnen nicht. Äufserlich betrachtet war die Lage des Staats nicht schlecht, sowohl Juda als Israel hatten damals Terrain gewonnen. Allerdings mochten vielleicht weitsichtige Staatsmänner jener Tage eine gewisse Besorgnis hegen können, ob man mit der Zeit nicht in einen Krieg gegen die grofsen Weltmächte, besonders die Euphratsemiten, werde verwickelt werden, aber der Masse des Volkes lag, wie das Buch des Amos zeigt, eine solche Besorgnis ganz fern, und aus Amos 5, 18—20 scheint sogar hervorzugehen, dafs die zünftigen Propheten kühne Hoffnungen für die Zukunft hegten und nährten. Amos wurde verlacht und vertrieben, er steigerte seine Drohungen nur noch mehr und — etwa 40 Jahre später versank wirklich das nördliche Reich im Abgrund, und auch Juda wurde schon etwa 30 Jahre später, bei Gelegenheit einer politischen Verwicklung, den Assyrern tributär. Für diese, durch die Geschichte so auffällig bewahrheitete Weissagung hat sich Amos nicht auf frühere prophetische Autoritäten berufen, sondern allein auf Inspiration — „Jahve nahm mich von den Schafen weg, damit ich gegen das Haus Israel weissagen solle“. Diesen Untergang Israels aber schaut Amos im Zusammenhang mit einem verheerenden und vernichtenden Zuge, welcher aufser dem heiligen Volke auch den Aramäern, Philistern, Phöniziern, Edomitern und den Söhnen Lots droht. Wie er den Israeliten eine Deportation über Damaskus hinaus in Aussicht stellt, so weissagt er den Aramäern das Exil nach ihrem alten Stammland Kir, den andern Völkerschaften wie den Phöniziern und Edomitern die Einnahme ihrer Hauptstädte, den Ammonitern das Exil, den Moabitern und Philistern völliges Verderben. Wirklich sind die Aramäer nach

Kir exiliert worden laut II. Reg. 16, 9, und die andern Völkerschaften haben jedenfalls in nächster Zeit unter den assyrischen Angriffen schwer zu leiden gehabt, wenn sie auch nicht völlig ausgerottet wurden.

Nach Amos ist seine Drohung von Hosea aufgenommen, soweit sie sich gegen Israel und Juda richtete. Und wird bei Amos das Volk, welches die Zuchtrute Jahves über Israel schwingen soll, noch nicht genannt, so tritt es bei Hosea mit Namen hervor: es sind die Assyrer, die bedrohlich immer weiter nach Westen zuschreiten. Mit dieser Macht tritt bei Hosea noch eine andere in gefährliche Conkurrenz, nämlich die Ägypter, so dafs er an einzelnen Stellen beide zugleich dem heiligen Volke als Henker in Aussicht stellt. Ähnliches findet sich auch in den ersten Weissagungen des Jesaia: Kap. 7 sieht er sich die West- und Ostmacht in Judäa treffen und das Land in eine Wüstenei verwandeln. Wirklich haben bald ägyptische, bald assyrische Invasionen in den letzten Decennien des achten Jahrhunderts Frieden und Wohlstand Palästinas mehrfach bedroht.

Rücken Amos und Hosea das nach dem Gericht zu erwartende Heil in transscendente Fernen, scheint letzterer nur von einer Rückkehr des exilierten Volkes nach Kap. 2. 3. 11 die Verwirklichung der Friedensabsichten Gottes zu erhoffen, so tritt bei Jesaia ein neues Moment des Zukunftsbildes ein: die Hoffnung auf einen in Palästina zurückbleibenden Rest. Der Name seines Sohnes Scheârjaschûb, den Jesaia schon im Anfang seiner Wirksamkeit erteilt haben mufs, kann als Devise seiner Zukunftserwartung bezeichnet werden. Dadurch erhält dieselbe einen bedeutend positiveren Charakter, als die seiner Vorgänger. Mag das Gericht auch noch so furchtbar wüten, ein Rest bleibt erhalten, der sich bekehrt und der Zukunft die Hoffnung vermittelt. Die Idee des Restes ist vom Propheten bald enger, bald weiter gefafst worden: zuerst ist er ein Überbleibsel aus Juda, dann wird er zeitenweise sogar mit Juda identificiert, endlich bleibt er auf dem Kern des Volkes, der sich in Jerusalem birgt, haften. Sonderlich hat der Prophet bei der Bedrohung Jerusalems durch Sanherib anno 701 die Erhaltung der Stadt trotz schimpflicher Erniedrigung vorherverkündet. Und wirklich versank Juda nicht mit Nordisrael zusammen im Abgrund, auch Sanherib hat die Stadt nicht erobert. Die Eroberung von Samaria und Damaskus hat Jesaia mehrfach als ganz nahe

bevorstehend geweissagt, wie sie in der That auch eintrafen, den Agyptern und Philistern hat er schwere Demütigungen durch die Assyrer angekündigt, die mehrfach in jener Zeit eingetreten sind. Und wie er, die Zeichen der Zeit richtig erkennend, dem Ahas eine freundschaftliche Annäherung an Assur dringend widerriet, so hat er, nachdem der König den Assyrern tributär geworden war, beständig vor leichtsinnigen Alliancen mit Ägypten gewarnt: seine Worte sind dem Sinne nach, wenn auch nicht immer völlig buchstäblich durch die Geschichte bewahrheitet worden.

Allerdings ist mehrfach von ihm der Sturz der Assyrer als nahe bevorstehend geschildert und in den Sanheribweissagungen in direkte Beziehung zur wunderbaren Befreiung Jerusalems gesetzt worden. Richtig ist überhaupt, dafs Jesaia bald froher, bald trüber in die Zukunft schaut, demgegenüber erscheint das Zukunftsbild bei Amos und Hosea schärfer umrissen und einfacher, aber hierin spiegelt sich (wie zunächst einmal bemerkt sei) die gröfsere Bewegtheit und der reichere Wechsel der Situationen seiner Zeit. Jene sehen von ihrer Warte aus das Gewitter schwarz und drohend heranziehen, Jesaia leitet das Volksschiff mitten im Sturm, es gilt im Wogengebraus die Klippen und Untiefen zu vermeiden. Und wenn auch der Prophet seinen Kurs genau wufste, so griffen ihm doch fortwährend täppische Hände in das Steuer und die Segel, so dafs das Schiff oft nur haarscharf an den gefahrdrohenden Hindernissen vorbeistreifte. Es ist wenigstens verständlich, dafs sich in solcher Zeit ein absolutes Zukunftsprogramm nicht immer aufstellen liefs.

Hieraus begreift es sich auch, dafs sein Zeitgenosse Micha, der mit ihm gemeinsam die Zerstörung Samarias und die wirklich eingetretene schwere Verwüstung der Landschaft Judas vorhersagte, insofern eine Abweichung von ihm zeigt, als er nicht nur die Bedrohung, sondern auch die Zerstörung Jerusalems zu Hiskias Zeit ankündigte. Es hat auch für Jesaia Situationen gegeben, in denen ihm die Möglichkeit einer Rettung Judas höchst problematisch erschien, und diese fallen zuweilen gar nicht entfernt neben Momente, in denen er die Hoffnung hegte, Jerusalem werde dem Unheil entrinnen, so Kap. 22 und Kap. 1, die der Zeit Sanheribs angehören.

Folgen wir dem Gang der Ereignisse weiter, so reiht sich zunächst Nahum an, der in richtigem Verständnis der Zeit-

verhältnisse den anno 606 erfolgenden Sturz Ninives vorherverkündigt hat. Möglich ist es allerdings, dafs sich sein Orakel auf eine ca. 630 stattfindende Belagerung der Stadt bezieht, die damals noch nicht zu ihrer Übergabe führte. Jedenfalls aber hat er richtig gefühlt, dafs die Tage der Räuberhöhle am Tigris gezählt seien. Das Buch Sephanjas beschäftigt sich wahrscheinlich mit dem Skythensturm, der in dem Anfange des letzten Drittels des Jahrhunderts Syrien heimsuchte, über den uns aber sichere Nachrichten fehlen, der Prophet erwartet von ihm eine Reinigung Judas, die er für hochnötig erklärt. Hiermit stellt er sich vorbereitend zur Gerichtspredigt seines jüngeren Zeitgenossen Jeremia, wie er andrerseits in der Vorhersagung des Sturzes Ninives Nahums Weissagung begleitet.

Demnach haben wir von ca. 690—630 eine bemerkenswerte Lücke in der prophetischen Zukunftsschau. Dafs nur äufsere Gründe, nämlich (die nicht einmal ganz sicher bezeugte) Verfolgung der Propheten durch Manasse ben Hiskia sie veranlafst haben sollten, ist nicht anzunehmen. Stand doch auch gegen Jeremia das ganze Volk, ohne ihn am Prophezeien hindern zu können. Oder war der innere Zustand des Volkes so vortrefflich, dafs kein Bufsprediger seine Stimme zu erheben brauchte? Das Gegenteil war der Fall. Oder gaben die politischen Verhältnisse keinen Anlafs, indem sie sich in einer bewegungslosen Stagnation befanden, die jede Weissagung einer Veränderung ausschlofs? Nein — die Zeit war politisch hochbewegt: die Assyrer sind unablässig durch Syrien nach dem Westen gezogen, sie haben das Nilland sich unterthänig gemacht, und ihre Hand lastete schwer auf den westlichen Völkern. Die aufgeworfene Frage beantwortet sich allein durch die Erwägung, dafs erst im Jahre 606 (resp. 608 Schlacht von Megiddo) eine bemerkenswerte Veränderung in den Besitzverhältnissen Syriens sich vollzog. Manasse war den Assyrern tributär wie sein Vater und Grofsvater, das blieb auch nach seinem Tode so, bis die Schlacht von Megiddo das Land auf kurze Zeit an Ägypten brachte: die Prophetie hatte vor dem letzten Drittel des siebenten Jahrhunderts dem Volke nichts wesentlich Neues zu sagen. Dann aber beginnt der Untergang Ninives seine Schatten vorauszuwerfen, und der Skythensturm weckt die Ahnungen bevorstehender grofser Veränderungen in der Seele Sephanjas.

Aber auch Jeremia scheint durch ihn angeregt worden zu

sein. Die ungeheuren Umwälzungen, welche nun bevorstanden, spiegeln sich in seinem Buche vorlaufend wieder. Schon unter Josia hat er den Stab über sein Volk gebrochen und die Zerstörung Jerusalems als Jahves Beschluſs vorhergesagt. Und hatte er im Anfang im allgemeinen von einem Feind aus dem Norden gesprochen, der zum Gerichtsvollstrecker von Jahve bestimmt sei, so bezeichnete er nach der Schlacht von Karkemisch anno 605 die Chaldäer als diesen Gegner. Schon das Jahr 597 brachte die erste Bestätigung dieser Voraussagung, Jojachin wanderte mit dem besten Teil des Volkes ins Exil. Trotzdem behielten die prophetischen Gegner Jeremias die Oberhand. „Jerusalem und der Tempel waren ja (wie es schien) allen Drohungen Jeremias zum Trotz stehen geblieben, man fabelte von baldiger Zurückführung der Exilierten und der aus dem Tempel geraubten Geräte.“ Jeremia setzte dem seine feste Überzeugung vom Gegenteil entgegen und behielt Recht. „So ist er über vierzig Jahre lang ein Herold der kommenden Katastrophe gewesen; auch in Einzelheiten hat sich sein intuitiver Vorausblick bewährt: das Volk aus dem Norden, die Chaldäer als Zuchtrute Jahves, der Tod Hananjas, das Geschick Sallums und Jojachins, der Zug des Nebukadnezar gegen Ägypten, die Rückkehr nach 70 Jahren sind Zeugen davon.“ . . . „Und dieses Bewuſstsein von seiner göttlichen Sendung hat er festgehalten trotz des Einspruches der Verhältnisse, trotz wütenden Hasses seiner Gegner und bitterster Verfolgung, ja gegen die Eingebungen seines eignen Herzens. Es gehörte ungewöhnliche Charakterstärke dazu, die Bekehrung unter Josia als bloſses Scheinwerk zu bezeichnen und das abergläubische Vertrauen auf den Kultus in Jerusalem als Trug zu bekämpfen.

Indessen noch schwieriger wurde es auszuhalten, als zwar nach 608 die Verhältnisse mehr und mehr dem Propheten recht gaben, dafür aber der ganze Hass des Volkes sich über ihn ergoſs und sein Leben sogar von den Mitgliedern seiner Familie offen und geheim bedroht wurde.“ Er hat allen diesen Gegnern, besonders auch den fanatischen Kriegspropheten gegenüber die Überzeugung verfochten, daſs Jahve ihn in Wahrheit gesendet habe, und daſs sie lediglich Gedanken ihres Herzens prophezeiten.

Sein Zeitgenosse Ezechiel hat wie Jeremia vom Jahre 592 an den Sturz Jerusalems geweissagt. Auch er vertritt den

jeremianischen Gedanken von einer noch mehrere Jahrzehnte bevorstehenden Herrschaft der Chaldäer bis nach Ägypten hinein.

Mit dem Exil sind ebenfalls eine Reihe von Vorhersagungen ergangen, die sich erfüllt haben. So ist die Einnahme Babels von Habakuk, Pseudojesaia Kap. 13 f., Kap. 21 und von Deuterojesaia vorherverkündet. Deuterojesaia hat deutlich den Cyrus als den Eroberer Babels bezeichnet und die Zurückführung des heiligen Volkes von ihm erwartet, wie sie denn auch trotz Kosters Herstel van Israel eingetreten ist.[1]) Auch die Segenswünsche und Glücksweissagungen, mit denen Haggai und Sacharja den Tempelbau unter Darius Hystaspis begleiteten, sind in Erfüllung gegangen: Serubbabel hat wirklich den Tempel vollenden dürfen. Da Maleachi, wie neuerdings immer allgemeiner anerkannt wird, nicht nach, sondern vor Esra geschrieben hat, so darf man auch behaupten, dafs seine Drohung von einem Gericht über die Priester sich erfüllt hat, nur wurde sie allerdings nicht, wie er erwartete, durch einen Engel, sondern durch Menschen vollzogen.

Überblickt man diesen geschichtlichen Verlauf, so läfst sich eine höchst merkwürdige Bestätigung der Prophetenworte durch die Geschichte nicht leugnen. Freilich ist bei weitem nicht jede Vorhersagung in Erfüllung gegangen, im allgemeinen kann man die Regel aufstellen, dafs, je specieller der Gegenstand einer Weissagung und ihr Charakter ist, umsoweniger sicher ihr Eintreffen konstatiert werden kann. Aber es sind doch auch specielle Vorhersagungen erfüllt worden, und was die Hauptsache ist: die grofsen Krisen und Entwicklungsknoten der Geschichte sind von den Propheten im voraus richtig erkannt worden. Die Frage erhebt sich: wie ist diese auffallende Thatsache zu erklären?

Auf einen blofsen Zufall wird niemand rekurrieren wollen, das wäre mit der absurden Annahme der mechanistischen Naturanschauung identisch: der Makro- und Mikrokosmos verdankten lediglich einem zufälligen Aggregatzustand der Atome ihre Entstehung. — Für allgemeinen Pessimismus einer sinkenden Zeit sehen die Prädiktionen der Propheten wieder zu speciell aus. Zudem ist es zweifelhaft, ob man wirklich das achte und siebente

[1]) Zur Widerlegung Kosters vergl. Wellhausen „Die Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil.“ Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften 1895.

Jahrhundert schon als eine sinkende Zeit charakterisieren darf. Die Äufserungen der Propheten entrollen ja ein sehr trübes Bild von dem inneren Zustand beider Reiche, aber man darf nicht vergessen, dafs die Übelstände, welche sie geifseln, mehr oder weniger in allen Staaten des Orients herrschten, weil sie mit der unentwickelten Staatsform der orientalischen Gemeinwesen zusammenhängen, und dafs man demnach mit demselben Recht zu jeder Zeit ähnliche Klagen dort hätte erheben können. Auch haben sich die andern Staaten, denen Amos ebenso wie Israel den Untergang droht, doch noch längere Zeit erhalten aufser den Aramäern, endlich trug an dem Sturz Israels und Judas die verkehrte äufsere Politik ebensoviel Schuld, wie der innere Zustand der beiden Reiche.

Auf jeden Fall ist es verkehrt, die Weissagung, wie Kuenen thut, lediglich aus der Vergeltungslehre der prophetischen Zeit abzuleiten. Richtig ist gewifs, dafs niemals ohne die Rücksicht auf die sittlichen Zustände der damaligen Zeit die Weissagung den Charakter angenommen haben würde, der sie bezeichnet. Dafs aber die Weissagungen ihre selbständige Quelle haben, geht am besten daraus hervor, dafs der Prophet trotz sehr abfälligen Urteils über den sittlich religiösen Zustand des Volkes und herber Gerichtsdrohung ein nahendes Unheil doch als geringfügig oder leicht abwendbar bezeichnen kann. Die beiden deutlichsten Beispiele hierfür sind die Vaticinien des Jesaia während des syrisch-ephraimitischen Krieges und der Zeit des Sanherib. Jesaia urteilt kurz vor jenem Krieg sehr scharf über Juda, so dafs er ihm das Strafgericht in unmittelbare Aussicht stellt, ja Micha kann sogar, lediglich von dem Ingrimm über die Sünde Judas geleitet, in Hiskias Zeit ähnliche Vorhersagungen aussprechen. Trotzdem verweist Jesaia den zitternden Ahas auf den Glauben als den alleinigen Rettungsanker in der Zeit der Not. Ganz ähnlich hat er, trotz heftigen Zorns über den Abfall des Hiskia, die Belagerung Jerusalems durch die Assyrer nur als das Vorspiel zur glänzenden Rettung der Stadt hingestellt. Hier mufs noch ein andrer Faktor als das sittliche Urteil in seine Zukunftsschau hineingespielt haben, und diesen kann man nur in der Vorahnung finden, dafs die äufserste Not, wenn auch im letzten entscheidenden Moment, von Jahve werde gewendet werden. Ebensowenig ist der Feind aus dem Norden bei Jeremia nur aus der Vergeltungslehre des Propheten erklärlich, und ein blofser Moralprediger

würde schon die ägyptische Invasion unter Necho als die Katastrophe angesehen haben, während Jeremia ihr ebenso ruhig gegenübergestanden zu haben scheint, wie dereinst Jesaia den verbündeten Syrern und Ephraimiten. Ebensowenig ist Cyrus als Retter der Juden bei Deuterojesaia einfach aus dem sittlichen Urteil des Propheten abzuleiten.

Nun wohl, wird ein entschlossener Skeptiker sagen, so handelt es sich um die geheimnisvollen Kräfte der Vorahnung, die gerade bei noch unentwickelteren Völkern eine viel bedeutendere Rolle zu spielen pflegen, als bei hochgebildeten Nationen. Die Propheten waren Kassandranaturen, in einer für uns nicht mehr verständlichen Weise ausgerüstet, um mit vorahnender Empfindung das Kommende zu ergreifen. Ja, wir brauchen solche geheimnisvollen Kräfte nicht einmal bei allen Propheten anzunehmen, es genügt, sich den Schafzüchter Amos als ekstatischen Psychiker vorzustellen. Nachdem er, gestützt auf seine prophetische Autorität, einmal den Gedanken der unabwendbar herannahenden Katastrophe unter das Volk geworfen hatte, ist es psychologisch erklärlich, dafs sein Beispiel Nachahmer fand, dafs auch andere, ähnlich denkende Männer diesen Gedanken aufgriffen und durch Wort und Schrift weiter verbreiteten. Indessen ist hier doch der Einwand zur Hand: sehen die Nachfolger des Amos wie blofse Epigonen aus? Fehlt ihnen die Kraft der Ahnung, die jenen auszeichnet? Haben sie sich nicht wie er auf göttliche Offenbarung berufen? Und ist von ihnen der Gedanke des Amos einfach reproduciert worden? Ist es nicht auffallend, dafs sie unter veränderten Verhältnissen die Weissagung mit neuen Ideen erfüllt haben, an die Amos gar nicht gedacht hatte? Vielmehr: war Amos mit der Kraft der Ahnung begabt, so sicher auch sie, die eine Annahme hat notwendig auch die andre zur Folge. Und wenn — dann ergiebt sich eine so merkwürdige Häufung ahnungsvoller Interpreten der damaligen Geschichte, dafs sich aufs neue die Frage erheben mufs: ist das ein reiner Zufall? Jedenfalls steht, wie auch Dillmann in dem Artikel Propheten des Schenkelschen Bibellexikons hervorgehoben hat, diese Erscheinung so einzigartig in der Geschichte da, dafs, wenn irgendwo dann hier, die Annahme einer göttlichen zweckvollen Leitung der Weltgeschicke den Anspruch darauf hat, gehört zu werden. Wenigstens bekenne ich, Kuenens Standpunkt nicht zu verstehen, der sich den Glauben an Gott in der

Geschichte nicht nehmen lassen will und sich dennoch weigert, ihn an diesem Punkt in den Gang der Ereignisse eingreifen zu lassen. Und warum? Um Kuenens Gesamtanschauung willen! Pafst aber in diese überhaupt Gott als „der weise und gütige Versorger seiner Menschenkinder," so ist die Weigerung Kuenens, sein Walten in der Geschichte dieser Tage anzuerkennen, eine wunderliche Inconsequenz.

Zu der Annahme, dafs Gott hier vernehmlicher als sonst in der Geschichte redet, liegt noch eine andre Veranlassung vor, nämlich die Bedeutung der Prophetie für die christliche Kirche. Zieht man auch die messianische Weissagung im engeren Sinn, über welche unten zu sprechen sein wird, von den Weissagungen tieferer religiöser Bedeutung ab, so bleibt doch unleugbar die Thatsache bestehen, dafs die Propheten eine dereinstige volle Offenbarung der Liebe und Barmherzigkeit Gottes (zunächst an Israel) vorhergeschaut haben. Einst giebt es wirkliche Sündenvergebung, Reinigung, Gottwohlgefälligkeit, Heiligung des Lebens, nicht sowohl auf den Anstrengungen der Menschen, als auf Gottes Erbarmen beruhend. Gott schliefst einen neuen Bund mit Israel, das Herz des Volkes wird dann umgewandelt, oder Gott ändert doch sein Verhältnis zum Volk so, dafs diesem das Gesetz nicht mehr als starre Norm gegenübersteht. Gott teilt sich dem Menschen unmittelbar mit, so dafs jeder seinen Willen erkennt, seinem Gewissen lebt, und man keine Propheten mehr braucht. Dann bemüht man sich nicht mehr um sinnliche Vermittlungen, die Bundeslade ist wertlos geworden, ihrer wird nicht mehr gedacht. — Auch die Heiden sollen am Reich Gottes teilnehmen, die Thora wird von ihnen gesucht und anerkannt, infolge ihrer willigen Beugung unter Gottes Zucht entsteht ein grofses Friedensreich auf der Erde. Israel ist zum Propheten der Gotteswahrheit an die Heiden bestimmt, im Dienst eines allgemeinen, auch die Heiden umfassenden Versöhnungsratschlusses Gottes sind ihm seine Leiden auferlegt. Jahve selbst sucht in der Endzeit sein Volk heim, weilt als sein König unter ihm, damit ändert zugleich die Natur ihre Art, das goldene Zeitalter kehrt wieder, wo der Wolf beim Lamme lagert und der jung Gestorbene im Alter von hundert Jahren dahinfährt, ein neuer Himmel sich über der neuen Erde ausspannt. Es läfst sich nicht leugnen, dafs das alles keine Träume sind, sondern Vorahnungen wirklich kommender Realitäten, wie sie teils im

Christentum sich schon verwirklicht haben, teils durch das Christentum sanctioniert wurden und so ein Bestandteil fester religiöser Hoffnung für alle Gläubigen geworden sind. Gewifs ist alles dies noch gewissermafsen eingehüllt von fleischlich gearteten, partikularistisch gedachten Erwartungen. Aber der Kern geht doch weit über diese an Bedeutung hinaus und legt Zeugnis für eine besondere göttliche Sendung der Propheten ab.

Auch das Bewufstsein der Propheten, von Gott gesendet zu sein, will erwogen werden. Kuenen selbst gesteht ihnen besonders hervorragende Frömmigkeit und sittlichen Ernst zu. Eine absichtliche Täuschung ist nach Lage der Sache vollkommen ausgeschlossen. Dabei erregt der hohe Stand ihrer Intelligenz und die von ihnen erreichte Stufe klarster religiöser Erkenntnis, feinsten sittlichen Urteils Kuenens Bewunderung. Ist es glaublich, dafs sich diese Männer selbst getäuscht haben? Die Geschichte bestätigt in wichtigen Fällen ihre Selbstbeurteilung, unser sittliches Urteil mufs sich dem Gott beugen, mit dem sie in nächster Beziehung gestanden zu haben behaupten, unsere religiöse Überzeugung hat die nächste Verwandtschaft mit der ihrigen, Kuenen selbst nennt sie Vorläufer des Christentums und pflichtet ihrem „ethischen Monotheismus“ bei. Und obgleich es nie an solchen unter ihren Volksgenossen gefehlt hat, welche an ihre Worte glaubten, so haben sie um ihre göttliche Berufung einen scharfen Kampf ausfechten müssen und Spott und Hohn, Fluch und Verfolgung, Lebensbedrohung, wohl auch den Tod auf sich genommen, nur um nicht ihre feste Überzeugung aufgeben zu müssen, dafs Gott durch sie rede. Und doch sollen wir ihnen die Grundlage ihres Auftretens, für die sie mit ihrem ganzen Volk gekämpft haben, entziehen, indem wir mit Kuenen behaupten: Der Streit des Jeremia mit dem falschen Propheten ist gegenstandslos gewesen. Wohl vertrat er die höhere Religionsstufe, aber mit Gott hat er nicht in näherer Beziehung gestanden, als einer von ihnen.

Demnach hätte er sich über sein persönliches Verhältnis zu Gott auffallend getäuscht und statt sein Leben lang einen völlig aussichts- und gegenstandslosen Kampf zu führen, hätte er sich lieber lediglich die Verbreitung der höheren Religion angelegen sein lassen sollen. In der That scheint Kuenen eine Selbsttäuschung anzunehmen, wie sie bei schöpferischen Genien, denen das Gefühl einer providentiellen Sendung inne wohne, sehr na-

türlich erscheine. Seien doch derartige Heroen aus den Verhältnissen und Voraussetzungen ihrer Zeit nicht einfach abzuleiten, der Heros steige unmittelbar aus den unergründlichen Tiefen auf, denen das Menschenleben und Menschenwesen seinen Ursprung verdanke — dieses Bewusstsein mache sich in dem Gefühle Luft, von Gott herzustammen und den Durchschnittsmenschen als Führer gesendet zu sein. Indessen ist das Bewufstsein göttlicher Sendung keineswegs allen oder auch nur den meisten „Heroen“ eigentümlich, und, wo es vorhanden ist, von dem der Propheten sehr verschieden. Nicht auf göttliche Offenbarungen berufen sich die Heroen, sondern sie schliefsen aus ihren geschichtlichen Wirkungen darauf, dafs Gott mit ihrer Ausrüstung und Sendung besondere Absichten verfolgt: eine begreifliche Steigerung des Bewufstseins, das jeder religiöse Mensch hat, der vielen anderen unentbehrlich zu sein sich rühmen darf. Mögen also auch die Propheten jenen Genien beizuzählen sein, so tritt hier zu jener genialen Begabung noch etwas Specifisches hinzu, das uns nötigt, sie anders zu beurteilen als jene. Man entgegne hierauf nicht, das Bewufstsein, Gottes Offenbarung zu bringen, sei weiter nichts als das natürliche Correlat jeder religiösen Genialität, sobald man sich auf einen anderen Boden als den der eigenen, von den Vätern her heilig gehaltenen Religion versetze, verstehe sich das für jeden von selbst: es werde einem christlichen Theologen nicht einfallen, den Anspruch des Muhammed auf göttliche Sendung anzuerkennen. Hier sei man sofort mit dem Urteil fertig, dafs Muhammeds Offenbarungen entweder erlogen oder eingebildet gewesen seien, während man die religiöse Genialität des Wüstenpropheten gelten lasse. Indessen ein solches Urteil einfach auf Grund seines christlichen Glaubens ohne Motivierung abgeben, hiefse das Gegenteil von historischer Gerechtigkeit üben. Aber allerdings mufs jede sorgfältigere Prüfung des Lebenswerkes Muhammeds zu dem Ergebnis führen, dafs seit der Übersiedelung nach Medina und dem Bündnis mit den Medinensern und seit der schroffen Abkehr von den Juden, von göttlicher Offenbarung bei Muhammed nicht die Rede sein kann. Muhammed ist im letzten Jahrzehnt seines Lebens der berechnende Politiker, der blutdürstige, rücksichtslose Selbstherrscher, der schrankenlose Verehrer des schönen Geschlechts, der seine Leidenschaften, wenn es nötig ist, auch durch göttliche Aussprüche rechtfertigen läfst. Was Nöldeke auch über das wahre Prophetentum Muhammeds

reden mag, es bleibt dabei: Muhammed war ein falscher Prophet, seine vermeintlichen Offenbarungen und seine ganze Prophetenlaufbahn bestehen, gegen die alttestamentliche Prophetie gehalten, die Probe nicht. Dafs er eine höhere Wahrheit kannte, hat er in Mekka bewiesen; man kann demnach das Ende seiner Prophetenlaufbahn nur als Abfall beurteilen, und gerade darauf beruht das Widerliche seiner Erscheinung, dafs er trotzdem von Offenbarungen sprach. Wenn man sich vergegenwärtigt, welche herben Urteile sich ein Prophet wie Ezechiel hat gefallen lassen müssen, nur weil man von ihm zu sagen wufste, er als jerusalemischer Vollblutpriester habe die durch die Geschichte vollzogene Degradation der Leviten unter die Priester hinterher prophetisch gerechtfertigt, so berührt die Glorificierung Muhammeds seitens der scheinbar vorurteilsfreien historischen Kritik eines Nöldeke höchst wunderlich. Einen unlautern Menschen macht man zum halben Heiligen, nur um den Abstand zwischen ihm und den wirklichen „Heiligen Gottes“ nicht anerkennen zu müssen.

Dafs es eine religiöse Genialität giebt, soll nicht geleugnet werden, gewifs war Luther eine religiösere Natur als Erasmus, und auch in Muhammed läfst sich eine Anlage in dieser Beziehung nicht verkennen: die furchtbaren Kämpfe um die Wahrheit, die er auf dem Berge Hirâ vor seinem Auftreten durchmachte, bieten eine gewisse Parallele zu dem Ringen Luthers in der Klosterzelle. Woher der Drang dieser Heroen, mit Gott ins reine zu kommen, der Tausenden ihrer Zeit- und Volksgenossen vollkommen fern lag? Aber der klägliche Bankerott, in welchem ein Mann wie Muhammed geendet hat, ist der Beweis dafür, dafs die religiöse Genialität allein noch keinen Propheten macht. Wo sie sich mit ekstatischer, auch hellseherischer Anlage und ernstem Heiligungsstreben verbindet, können allerdings Gestalten entstehen, die den Propheten sehr ähnlich sehen, wie die vielfach sogenannten Propheten des ausgehenden Mittelalters, ein Franz v. Assisi, eine Caterina von Siena und Jeanne d'Arc, ein Savonarola. Doch ist der letzte über sein Prophetentum nicht völlig sicher gewesen (K. Hase, Neue Propheten p. 127 f.) und schliefslich an sich selbst irre geworden (ibid. p. 129 f., 140). Die Jungfrau von Orleans ist zwar ein vortreffliches Beispiel dafür, wie mächtige, aus der Tiefe des Volkslebens auftauchende Bewegungen in reinen und religiösen Gemütern ekstatische Erregungen hervorrufen können, und die theokratische Grundlage

ihres Berufsbewufstseins (Hase p. 82) bietet, verbunden mit der Reinheit und Festigkeit ihrer Überzeugung, eine gewisse Analogie zu den Propheten, dennoch hat sie sich niemals selbst denselben beigezählt. Franz und Caterina aber scheiden sich dadurch sehr bestimmt von den Propheten, dafs die Verzückung bei ihnen aus der Besorgnis um das eigene Seelenheil hervorgeht, daher zunächst als Selbstzweck betrachtet wird und zu ungesunden Steigerungen des Seelenlebens führt. Recht instruktiv ist, wenn es an der paulinischen Regel über das Zungenreden gemessen wird, dafs sich Franz erst auf die Entscheidung seiner Gewissensräte widerwillig zum Predigen entschlofs, statt beständig dem Gebet obzuliegen (Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen II 2, p. 566 f.), der Titel „véritable prophète", den ihm Sabatier (François d'Assise 1894 VII) verleiht, ist daher ebenso unberechtigt, wie seine Zusammenstellung mit Jeremia und dessen anfänglicher Weigerung, prophetisch aufzutreten. Und wenn Katharina von Hase (Cater. von Siena p. 32 f.) das Zeugnis empfängt, in reiferen Jahren den Verzückungen und Visionen objektiver gegenübergestanden zu haben, wenn sie später prophetisch richtend und entscheidend, friedenstiftend und beratend in den Gang der Welt- und Kirchenhändel eingegriffen hat, so that sie das als sorgende Christin aus dem Geist heraus, der alles richtet, selbst aber von niemand gerichtet wird. Will man, um eine Brücke zwischen ihr und den Propheten zu schlagen, diesen Geistesbesitz als ein Erbteil von den alten Propheten her bezeichnen, so ist nichts dagegen zu erinnern. Nur mufs man sich gegenwärtig halten, dafs dieser Geist ein allgemeiner Besitz der wahrhaft gläubigen Christen und unabhängig ist von besonderen Offenbarungen. Jede ähnlich begabte und geführte ernste Christin hätte auch ähnlich wirken können, wie die Färbertochter aus Siena.

Aber allerdings, und hiermit kommen wir zum letzten Argument für die göttliche Sendung der Propheten: die Leugnung einer wirklichen Gottesgemeinschaft dieser Männer führt notwendig dazu, jede reale Gemeinschaft der Seele mit Gott in Abrede zu stellen. Was einen Jesaia zum Glaubensprediger machte in schwerer Zeit, was einen Jeremia aufrecht erhielt in seinem Lebenskampfe, was ihn und einen Hiob vor der Verzweiflung bewahrte, als Gott durch die Verhältnisse sein Verdammungsurteil ausgesprochen zu haben schien, was den Dichter des

73. Psalms fröhlich machte, auch wenn Leib und Seele verschmachteten, das ist nicht blofs eine religiöse Idee gewesen. Es war vielmehr dieselbe religiöse Erfahrung, die einen Paulus gewifs machte, dafs nichts ihn scheiden könne von der Liebe Gottes, die einem Luther die feste Überzeugung gab, „dafs man wohl tausendmal darüber hinstürbe.“ Gründet sich diese Erfahrung nicht auf eine Wirklichkeit, giebt es überhaupt nur ein Denken über Gott und keine Erfahrung von Gott, dann schwebt auch das Glaubensleben der edelsten Vertreter des Christentums in der Luft.

Das sind eine Reihe kräftiger Instanzen, die den Anspruch der Propheten auf göttliche Offenbarung stützen und bei der Kuenenschen Verhandlung wohl schärfer hätten berücksichtigt werden sollen. Das Bestreben, Kuenen zu rektificieren, hat auch Fr. E. König die Feder geführt, der in seinem Offenbarungsbegriff des A. T.s, Leipzig 1882, 2 Bde., die Thatsächlichkeit göttlicher Inspiration der Propheten zu erweisen versuchte. Leider aber ist dabei der Ton, wie mir scheint, auf eine reine Nebensache gelegt worden. Gewifs ist es wichtig, dafs König — gegenüber dem sonstigen Hin- und Herreden *über* die Prophetie — einmal nachdrücklich auf die Selbstbeurteilung der Propheten aufmerksam machte: „Die Propheten sind sich bewufst, Wunder thun zu können,“ § 6, „sie fühlen, dafs sie der ganzen Heilsgemeinde überlegen sind, sie wissen sich als Sprecher Gottes ausgerüstet mit seinem Geiste“ § 11. Für bedeutsam, wenngleich für schief, halte ich auch die Erörterung der zweiten Hauptaussage der Propheten § 14—20: „Zeigen und Sprechen Gottes gewähren uns den Offenbarungsinhalt.“ Hier wird von König der supernaturale Ursprung aller Visionen, da in ihnen sich für den Propheten der sonst transscendente Welthintergrund öffne, und die direkt göttliche Provenienz aller Gottesworte, die als wirkliche Laute an das Ohr des Propheten schlagen sollen, behauptet. In § 21—27 erörtert König die dritte Hauptaussage der Propheten: „nicht das eigene Herz ist die Quelle unserer Weissagung.“ Hier wird jede psychologische Vermittlung bei Entstehung des Gottesworts abgewiesen: der Prophet ist beim Offenbarungsempfang rein passiv, wie ein Diener, der einen Befehl bekommt. Eine Mitwirkung des Menschengeistes, wie sie, nach dem Vorgang von Schleiermacher und Rothe, von H. Schultz,

Riehm, Bertheau zum Zustandekommen der Offenbarung gefordert wurde, ist auszuschliefsen. Aber — wenn auch die Ausführungen Königs sicher das Verdienst haben und haben werden, den Leser schärfer in das Studium der Prophetenschriften selbst hineinzutreiben, so ist er doch weit entfernt, durch die sinnliche Auffassung des Wortes Gottes als eines das Trommelfell des Propheten berührenden artikulierten Schalles und die These von dem sich in der Vision dem Menschenauge öffnenden Welthintergrund die göttliche Sendung der Propheten wirklich gesichert zu haben. Mit Recht haben schon vor ihm Oehler und Riehm die prophetische Gottesgewifsheit mit der Gebetserhörung auf eine Stufe gestellt und betont, dafs der Mensch auch innerlich in einen Verkehr mit Gott treten und seines Willens gewifs werden könne. Ähnlich sagt v. Orelli P. R. E. Art. Weissagung p. 725: „es zeigt diese Behauptung“ (Königs gegen Oehler und Riehm), „dafs König sich eine reale Einwirkung des göttlichen Geistes auf den menschlichen, wodurch der Empfänger der Göttlichkeit solcher Offenbarung gewifs wird, ohne sinnliche Vermittlung nicht denken kann, ja das eigentlich überzeugende Moment nicht im Geistigen sondern im Sinnlichen sucht. Er meint, bei einem blofs innerlichen Vorgang hätten die Propheten das göttliche Wort von der Stimme des eigenen Herzens nicht sicher unterscheiden können. Dies ist ein das Walten des göttlichen Geistes beeinträchtigendes Vorurteil. Auch darf nicht übersehen werden, dafs sinnliche Eindrücke vor der Gefahr der Selbsttäuschung keineswegs sicher stellen. Es giebt Hallucinationen des Gesichts, aber auch des Gehörs. Wir erinnern in letzterer Hinsicht nur an Muhammed.“ . . . Und sehr richtig p. 724 . . . „Wir werden weder aus dem Wesen der Prophetie a priori folgern können, dafs die Visionen und Offenbarungen der Gottesstimme blofs innerlich vernommen wurden, noch dafs dieselben, so gewifs sie objektiven Charakter hatten, durch die äufsern Sinne sich vermittelten. In welchem Mafse die äufsern Gesichts- und Gehörsorgane, die Augen- und Ohrennerven durch jene Eindrücke in Mitleidenschaft gezogen werden, ist mehr ein physiologisches als theologisches Problem.“ Überhaupt liegt dem Versuche Königs, jede Vermittlung der prophetischen Offenbarungen abzulehnen, um sie als reine Äufserungen Gottes auffassen zu können, eine doketistische Vorstellung von der Offenbarung zu Grunde, die der geschichtlich vorliegenden Kundgebung Gottes im Alten und

Neuen Testament widerspricht und in ihrem innersten Wesen heidnisch ist. Wie „das Wort“ nicht in einem Scheinleib auf der Erde wandelte und Scheinworte zu den Menschen sprach, sondern Mensch ward, als Mensch zunahm an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menschen, menschlich dachte, empfand, redete, handelte und litt, so hat Gott im Alten Testament durch Menschen, die seines Geistes voll waren, geredet, sonst wäre ja wohl das Wort eines Jesaia im eigentlicheren Sinne Wort Gottes als das Wort Jesu. Und wie der Sohn Gottes in Knechtsgestalt auf Erden wandelte, so daſs man an ihm irre werden und ihn verwerfen konnte, und nur die Gläubigen, aber auch sie nur im Glauben, wuſsten, daſs göttliche Herrlichkeit hinter der unscheinbaren Hülle schimmerte, so zeigt auch das Wort der Propheten die Spuren seiner menschlich irdischen Entstehung, nicht nur in der Form, sondern auch im Inhalt. Hier ist es König nicht entfernt gelungen, die festen Bollwerke zu zerstören, die Kuenen um seine Position aufgeführt hat. Im Gegenteil schadet er dem Glauben an das prophetische Wort nur, indem er Prätensionen erweckt, die hinterher in keiner Weise befriedigt werden.

Denn — wenn wir mit König die prophetischen Worte oder auch nur den ihnen zu Grunde liegenden Hauptinhalt (cf. unten) als ipsissima verba Dei auffassen, so müssen sie sich jedenfalls vor dem Urteil der Geschichte als absolute Wahrheit, auch in den Vorhersagungen erweisen. Und hier wird man Kuenen in Bezug auf die Weissagungen gegen die Heiden, auch wenn man von seinen Resultaten eine Reihe von Abstrichen macht, zugeben müssen, daſs viele dieser Orakel nicht erfüllt worden sind. Streicht man noch alle diejenigen, bei denen nur eine teilweise, aber keine wörtliche Erfüllung stattgefunden hat, so vermehrt sich die Zahl der unerfüllten Orakel ins Beträchtliche. Man hat ihr Nichteintreffen aus dem hypothetischen Charakter der Weissagung zu erklären versucht. Über das Berechtigte dieser Erklärung, sofern es sich um Aussprüche über Israel handelt, wird weiter unten zu reden sein. Auf die Orakel gegen die Heiden aber trifft diese Erklärung nicht zu. Denn Aussprüche über die Zukunft, die nur als Alternativen oder hypothetisch gegeben wären, würden keine Weissagungen mehr sein, da eine nur bedingungsweise Enthüllung der Zukunft eben keine Enthüllung

mehr ist.[1]) Soll aber (wie hier) die Bedingung, unter der die Weissagung sich erfüllen wird, ein bestimmtes sittliches Verhalten des Offenbarungsgegenstandes sein, so hat das Aussprechen einer hypothetisch gemeinten oder gefafsten Weissagung nur dann einen Sinn, wenn entweder der Offenbarungsgegenstand mit dem Offenbarungsempfänger identisch ist, so dafs die Weissagung auf ihn eventuell die beabsichtigte sittliche Wirkung hervorbringen kann, oder wenn der Offenbarungsempfänger wenigstens das sittliche Verhalten des Offenbarungsgegenstandes kontrollieren kann, um sich eventuell über den Grund des Nichteintreffens des Orakels Rechenschaft geben zu können. Beides ist bei den Weissagungen über die fremden Völker in den meisten Fällen ausgeschlossen, da diese nur selten von den betreffenden Orakeln etwas erfuhren, und Israel, das diese Offenbarungen empfing, nur hier und da die Gründe ihres Eintreffens oder Ausbleibens erkennen konnte. Die Orakel wären besser unausgesprochen geblieben, um die Propheten nicht dem Spott auszusetzen, als hätten sie blofse Einbildungen geweissagt, besonders da sie gerade hier nur selten die Bedingung ausgesprochen haben würden, unter der allein ihr Wort gelten sollte. Obgleich diese Weissagungen meist sehr ernsthaft apodiktisch ausgesprochen waren, haben sie sich nicht erfüllt und können daher unmöglich von Gott direkt herrühren, sondern sind jedenfalls durch die Subjektivität des Propheten mitbedingt. Ist das aber für einen nicht ganz geringen Teil der prophetischen Aussprüche anzunehmen, der sich formell, d. h. in der Art, wie er auf Gott zurückgeführt wird, von den andern Weissagungen nicht unterscheidet, so wird das auch für alle wahrscheinlich.

Wir schliefsen hier die Besprechung der messianischen Weissagungen im engeren Sinne oder wie sie von Bertheau, Jahrbüch. für deutsche Theologie 1859 und 1860, genannt sind: die Weissagungen „von Israels Reichsherrlichkeit in seinem Lande“ an. Kuenen behauptet, sie seien insgesamt nicht erfüllt, Bertheau sucht die Erfüllung einzelner, wie der die Rückkehr aus dem Exil verheifsenden, zu retten, giebt aber in Bezug auf die meisten die Nichterfüllung zu. Auch der sogenannte biblische Realismus urteile so, indem er ihre Realisierung von der Zukunft

[1]) Mit Recht urteilten Tholuck p. 139, Kueper p. 77, dafs mit dem ganz allgemein ausgesprochenen Kanon der Bedingtheit der Prophetien nicht blofs der Begriff der Prädiktion, sondern auch der Weissagung illusorisch werde.

erwarte; wer dieser Auskunft sich nicht anschliefsen könne und doch den göttlichen Ursprung der Weissagung retten wolle, für den bleibe nur die Erklärung, dafs sie wegen der Sünde Israels nicht erfüllt seien, denn in Bezug auf das heilige Volk könne jedenfalls die Weissagung nur hypothetisch gemeint sein. Ich gebe Bertheau darin Recht, dafs der biblische Realismus auf keinen Fall dieses Rätsel löst, es ist undenkbar, dafs Gott die geistige Religionsstufe, welche die Offenbarung im Christentum geschaffen hat, am Ende der Tage wieder auf den überwundenen Standpunkt des Alten Testaments zurückschrauben könne, der Tempel in Jerusalem mit seinem äufseren Dienst kann nur nach Menschenwillkür, aber nicht nach Gottes Weltplan wiedererstehen, oder Christus ist umsonst gestorben und Paulus hat umsonst gelebt.

Wiederum haben die Realisten es mit Fug abgelehnt, die sinnlich kräftigen Farben, in denen diese Zukunftsbilder gehalten sind, zu bloſsen Darstellungsmitteln und Einkleidungen zu verflüchtigen oder gar die haarsträubende Auskunft zu befolgen, dem Propheten sei die geistliche Zukunft nur verständlich gewesen in sinnlicher Form, darum habe Gott in seiner Offenbarung diese gewählt. Hiermit wird gegen das oberste, ehrliche Auslegungsprincip gesündigt, die Worte in ihrem einfachen buchstäblichen Sinn zu nehmen. Was Gott alles unter fleischlichen Weissagungen verborgen haben könne, ist eine unlösbare Frage, wollte er aber durch den Propheten ein geistliches, innerliches Gottesreich verkündigen lassen, so durfte das nicht in einer diesem Zweck diametral entgegenlaufenden Weise geschehen. Wollte Gott verkündigen: künftig giebt es weder Juden noch Griechen, weder Knecht noch Freien, so durfte er nicht eine Zeit in Aussicht stellen, in der die Juden von Griechenblut trunken sein und die Könige in Ketten vor Israel herziehen würden, während die Bewohner Jerusalems über die geknechteten Heiden herrschen dürften. Man stelle dem nicht die geistlichen Hoffnungen des Propheten von Israel dem leidenden Gottesknecht und den Israeliten als künftigen Priestern Jahves entgegen und postuliere, jene Verheifsungen müfsten nach diesen verstanden werden. Israel ist nur für die prophetische Gegenwart der leidende Gottesknecht, hinterher der triumphierende, der die Beute der Heiden teilt. Und Jes. 23, 18 zeigt, dafs auch das Priestertum seinen äufseren Glanz hat, dafs der Prophet also in Gedanken recht wohl beides vereinigt haben kann, den hohen gött-

lichen Beruf und die glänzende Weltstellung des heiligen Volkes. Aber auch der von Bertheau eingeschlagene Weg erscheint ungangbar, wenngleich seine Behauptung vom hypothetischen Charakter der Weissagung hier besser zutrifft, als vorher, wo es sich um die Heiden handelte. Zuvörderst nämlich kommen wir durch Bertheaus Erklärung nicht über diejenigen Stellen hinweg, in denen eine im Vergleich zum Christentum niedere Religionsstufe für die Zukunft in Aussicht genommen sein würde. Die hohe Bedeutung des jerusalemischen Tempels in der Endzeit ist ein fester Zug dieser Zukunftserwartungen, die Frage gar nicht abzuweisen: kann Gott, wenn diese Weissagungen direkt auf ihn zurückgehen, jene Vorhersagung ernsthaft gemeint haben? Wäre die Abrogierung des Tempeldienstes nicht erfolgt, wenn Israel Jahve treu geblieben wäre, ist also die Sünde des heiligen Volkes der Grund dazu geworden, dafs die höchste, geistigste Religionsstufe erreicht ist? Solche Absurditäten sind offenbar nicht erwägenswert. Auf derselben Linie liegt Ezech. 40—48; dafs der Offenbarung Gottes alle diese kleinlichen Mafsbestimmungen und cerimoniellen Einzelheiten ihren Ursprung verdanken sollen, ist undenkbar, die Zeiten sind hoffentlich für immer vorüber, in denen man diesen Bauplänen Offenbarungswert und womöglich eine allegorische Bedeutung beilegte. Und was die anderen Weissagungen anlangt, so spricht ein doppeltes gegen Bertheaus These: die grofse Schwierigkeit, die sie seiner Zeit Jesu und dem Christentum bereitet haben, denn das Volk hatte ein gewisses Recht, sich auf seine Propheten zu berufen, die nicht einen leidenden, sondern einen siegenden und triumphierenden Messias und ein glänzendes Reich geweissagt hatten. Welche unendliche Verwirrung der Begriffe, wie schwierig für den Einzelnen, die rechte Einsicht in den Zusammenhang der göttlichen Heilsveranstaltung zu gewinnen! Es ist nicht anzunehmen, dafs Gott seinem Sohne ein solches Hindernis selbst geschaffen haben solle. Aber bedurfte nicht Israel im Gegensatz zur Gerichtspredigt solcher Tröstungen? Würde das Volk die furchtbare Schwere der göttlichen Züchtigungen, die es im Grunde für die anderen Völker mit erlitt, haben ertragen können, wenn ihm nicht die göttliche überströmende Liebe zugesichert worden wäre? Gewifs bilden diese Verheifsungen künftiger Reichsherrlichkeit die Kehrseite der furchtbaren Gerichtsdrohung, aber ist damit ihre Überschwenglichkeit gerechtfertigt? Weniger

wäre mehr gewesen, denn die fortwährende Wiederholung dieser glänzenden Vorhersagungen mufste eine fortdauernde Enttäuschung des Volkes bewirken, also das genaue Gegenteil von demjenigen, was die Trostweissagung bezweckte. Hiermit sind wir an den zweiten, Bertheau widerlegenden Punkt gekommen. Es ist die unendliche Häufigkeit dieser Weissagungen, die fast bei keinem Propheten fehlen. Mag man diese Wiederholung als ein Zeichen der unendlichen Liebe und Herablassung Gottes ansehen, so ist doch seine Liebe kein blinder Trieb, er wufste in seiner Weisheit, wie hypothetisch und unsicher die Erfüllung dieser Weissagungen war. Und doch legt er sie fast jedem Propheten aufs neue in den Mund, das scheint mir unbegreiflich. Man lese die Segen- und Fluchsprüche des Deuteronom., hier bilden die messianischen Verheifsungen nur die äufserste Spitze, zu welcher sich die Phantasie des Gesetzgebers erhebt, durch dieses Verfahren kam die göttliche Liebe und Herablassung zum vollen Ausdruck, ohne dafs doch gefährlich trügerische Hoffnungen im Volk geweckt werden. — Auch hier ist wieder die Empfindung des Propheten deutlich als Quelle der unerfüllten Weissagung erkennbar. Richtig erkennt er zwar, dafs sein Volk noch einmal zu grofsen Dingen bestimmt ist, dafs es nicht untergehen kann. Aber kann dieses künftige Bestehen ein schimpfliches sein? Das ist unmöglich, vielmehr: durch die göttliche Offenbarung, die ihm zu teil wurde, ist Isr. so hoch über die anderen Völker hinausgehoben, dafs ihm eine ehrenvolle Stellung unter den Nationen für später gesichert ist. Auch die wertvolle und gewifs gottgewirkte Ahnung lag zu Grunde, dafs, wie Israel kraft göttlicher Erwählung das Offenbarungsvolk war und ist, es auch künftig der Welt wichtige Gotteserkenntnis vermitteln wird — aber das Fleischliche dieser Erwartungen stammt nicht aus Gott.

Ein anderes, fast durchgängiges Charakteristikum der Weissagung legt dieselbe Annahme nahe, nämlich die Nähe, in der die Endzeit erscheint, und die gewaltige Steigerung, welche die Zeitverhältnisse des einzelnen Sehers erfahren, wenn sie hierdurch gleichsam in Ewigkeitsbeleuchtung rücken. Der Auszug aus Babel gestaltet sich für Deuterojesaia zum letzten grofsen Triumphzug der für immer aus Erdenjammer Erlösten, die Auferbauung des Tempels wird für ihn, Haggai und Sacharja zur definitiven Stiftung des herrlichen Gottesreiches auf Erden.

Auch für Jeremia ist die Rückkehr aus dem Exil mit der Weissagung des Neuen Bundes identisch, Jesaia erwartet mit dem Abzug des Sanherib die endgültige Zerschmetterung der Weltmacht etc. Es ist nicht zu billigen, wenn man diese Eigentümlichkeit der Prophetie lange Zeit meinte aus einem „perspektivischen Zusammenschauen der näheren und entfernteren Zukunft“ erklären zu können, da doch das Zusammenrücken räumlich entfernter Gegenstände für den Blick lediglich auf der Konstruktion unseres Auges, speciell der Beschaffenheit unserer Netzhaut beruht — oder soll unsere irdische Netzhaut etwa nur ein Abbild unseres pneumatischen Sehapparats sein? Vielmehr: wenn Deuterojesaia die Befreiung aus dem Exil und die Gründung des Tempels weissagte, so hatte er keinen in der Sache liegenden Grund, hiermit in ungeschichtlicher Weise sofort den Eintritt des messianischen Reiches zu verbinden. Gott kann es ihm auch nicht geoffenbart haben, da ja das Ende damals noch nicht eintrat und wie man vom Standpunkt der Erfüllung aus ohne Übertreibung behaupten kann, auch gar nicht eintreten konnte. Das Suchen nach speciellen Erklärungen ist überhaupt ausgeschlossen, denn es handelt sich hier um eine, wie anerkannt ist, allgemeine Bestimmtheit der prophetischen Aussprüche. Fragt man, woher dieselbe stamme, so kann die Antwort nur lauten: aus dem menschlichen Herzen, welches mit Ungeduld der endlichen Vollendung entgegenharrt und die auseinanderliegenden Stadien der Entwickelung des Gottesreiches mehr oder weniger gewaltsam zusammenschiebt. Gern soll zugestanden werden, dafs dieses heftige Hindrängen auf das Eintreten des vollendeten Heiles nur einem kräftigen Glauben möglich und daher stets die Kehrseite einer energischen Frömmigkeit ist — die gleichgültigen Sadducäer haben weder die glaubensstarken Pharisäer noch die fanatischen Zeloten verstanden, auch hätten sie die Frage der eifrigen Jünger: wirst du um diese Zeit wieder aufrichten das Reich Israel? nicht gestellt — aber dafs sich hierin zugleich die fleischliche Ungeduld des leidenden Gläubigen verrät, wird kaum geleugnet werden können. Es ist eine der schwierigsten Aufgaben des Heilands gewesen, den Seinen klar zu machen, dafs Unkraut und Weizen miteinander reif werden sollen, dafs das Gottesreich sauerteigartig die Welt mit seinen Kräften erfüllen müsse, und dafs es uns nicht gebühre Zeit und Stunde zu wissen, die der Vater seiner Macht vorbehalten habe. Können wir uns

wundern, wenn den Propheten dieses Geheimnis des Glaubens noch nicht aufgegangen ist, und selbst der aufs Warten gesetzte Habakuk die Verwirklichung seiner Hoffnungen noch selbst erleben zu können überzeugt war? Jedenfalls zeigt sich hier der prophetische Horizont bemerkenswert begrenzt, ein neues Zeichen, dafs die alttestamentliche Zukunftsschau durch die menschliche Subjektivität nicht unbeträchtlich mitbestimmt ist. Da hiermit eine durchaus befriedigende und mit dem sonstigen Charakter der Prophetie übereinstimmende Erklärung der in Rede stehenden Eigentümlichkeit der prophetischen Zukunftsschau gefunden ist, so kann eine Besprechung der andern Form der „perspektivischen" Erklärung unterlassen werden, nämlich derjenigen, welche der Weissagung eine „komplexe" oder „optisch komplexe" Form zuschreibt, umsomehr, da durch sie im Grunde nichts erklärt, sondern nur eine Beschreibung gegeben wird.[1]) König urteilt in Bezug auf diese Erscheinung II, 389 „dafs Gott nicht schon bei der Prophetie selbst die verschiedenen Perioden seines Reiches zusammengefafst hat, dafs er aber das durch die Prophetie geweissagte in der Wirklichkeit in verschiedene Stadien sich hat zerlegen lassen." Was durch dieses Urteil für unsere Frage gewonnen wird, bekenne ich nicht zu verstehen, vergl. die Anm.

Am deutlichsten zeigt sich der Einflufs des menschlichen Faktors auf das „Gotteswort" in dem Stil, überhaupt der Form der Prophetenschriften. Es ist sicher, dafs jeder Prophet seinen Stil schreibt, ja dafs die spätere Prophetie, entsprechend dem gesunkenen Geschmack dieser Zeit, bedeutend an Kraft und Schönheit der Ausdrucksweise hinter der älteren zurücksteht. Auch hier schreckt König, um die göttliche Entstehung des

[1]) Auch Tholuck, Die Propheten etc. 61 f. hat nur eine scheinbare Erklärung gegeben, wenn er auf den Charakter der Ahnung rekurriert, die „auf einem Ferngefühl der in der Gegenwart schon werdenden Zukunft beruhe", und es „begreiflich" findet, „dafs, wo die dazwischenliegenden Mittelglieder fehlen, das in ferner Zukunft liegende sich an die Anschauung der nächsten Zeit anschliefst," da „es überhaupt nur gewisse hervorragende Momente der Zukunft seien, welche den Propheten vor das Bewufstsein treten — gleichsam die Knotenpunkte der Geschichte". Denn wir wollten nicht wissen, warum die Propheten die unwesentlichen Ereignisse der Zukunft überspringen, sondern warum sie, wenn sie von ihrer Gegenwart reden, fast immer zugleich die Endzeit überhaupt ins Auge fassen. Hierfür hat Tholuck nichts beigebracht.

Prophetenworts retten zu können, vor dem Äufsersten nicht zurück: er nimmt an, Gott habe sich dem Stil der einzelnen Propheten accommodiert, wenn er zu ihnen gesprochen habe. II, 356. 364. Aufserdem ruft König II, 357 f. die Annahme zu Hilfe, man müsse in den Prophetenschriften unterscheiden zwischen direkt göttlichen Worten und zu ihnen hinzugefügten prophetischen Ausführungen, und endlich behauptet er II, 363, die Propheten hätten über Gottes Aussprüche zwar treu, aber nicht wortgetreu berichtet. Die Dreizahl der angeführten Erklärungen hat auf den ersten Blick etwas Überwältigendes, in der That offenbart sich gerade hierin die Schwäche der Königschen Position. Die eigentliche Hauptannahme Königs nämlich ist die Scheidung zwischen Gottessprüchen direkter Provenienz und prophetischen Ausführungen derselben. Da nun, wie leicht zu zeigen ist, jene Gottessprüche von diesen Erweiterungen im Stil nicht verschieden sind, so mufs Gott den Stil der Propheten gesprochen haben, und da andrerseits die Annahme nicht ganz einfach ist, die Propheten hätten selbst ipsissima verba Dei längere Zeit wörtlich behalten, so wird endlich noch der Einfluſs der prophetischen Individualität auch auf die Wiedergabe der Gottesworte zu Hülfe genommen. Ich hoffe unten zu erweisen, dafs die Unterscheidung, von der König ausgeht, bis auf wenige Fälle unhaltbar ist, und weise hier nur z. B. auf die Schwierigkeit hin, dafs Jeremia nach 23 Jahren noch genau gewufst habe, was Gott ihm im einzelnen Momente zugerufen oder eingeraunt hatte, notwendig mufste sich seine erste Aufzeichnung im wesentlichen als „prophetische Ausführung“ gestalten, trotzdem braucht Jeremia fast am meisten von allen Propheten das „so sprach Jahve“. Ferner macht die dritte Erklärung Königs im Grunde die erste überflüssig, und da diese überhaupt etwas Uncontrollierbares aufstellt, das immer nur Hypothese bleiben wird und jedenfalls für denjenigen nicht existiert, der Königs Auffassung über die prophetische Inspiration nicht teilt, so ist vernünftigerweise nur Nr. 3 discutabel. Führt man sie nun consequent durch, so wird durch sie, wie leicht zu sehen, die Grundlage der Königschen Position, das verbum Dei zu einer nicht mehr sicher faſsbaren Gröfse verflüchtigt.

Ferner enthält das Königsche Buch eine ganze Reihe von Zugeständnissen an die moderne Theologie, die der alten Position von der direkten göttlichen Provenienz der alttestamentlichen

Orakel jedenfalls ihre besten Stützen entziehen. Wir verstehen es, wenn unsere Väter, die Jesaia 40—66 für echt, den Daniel für exilisch hielten, diesen Wundern prophetischen Vorherwissens mit starrem Staunen gegenüberstanden — von ihrem Standpunkt aus hatten sie vollkommen Recht, von unmittelbarer göttlicher Inspiration dieser Schriften zu reden. Wie aber nun — wenn die neuere Theologie auch in ihren positivsten Vertretern wie Schlatter, König etc. Jes. 40—66 als ein Produkt des Exils, das über die Jahrhunderte sich hinübererstreckende Zukunftsbild des Daniel als ein grofses Vaticinium ex eventu erkannt hat? Wenn es geradezu als Axiom[1]) der neueren Kritik gilt, dafs jede Prophetie in der Zeit entstanden ist, von der sie handelt — wie steht es dann mit dem rein göttlichen Charakter der Weissagung? Auch Jes. 7 und 53 und andere Stellen, früher loca probantia für die weissagende Kraft des durch die Propheten redenden heiligen Geistes, kann die neuere Theologie eines v. Orelli und Bredenkamp nur dadurch noch als messianisch retten, dafs sie ihnen eine doppelte Bedeutung und Beziehung giebt.

Endlich zeigt Königs Schrift auch darin einen Mangel an durchdringender Konsequenz, dafs er bei den Propheten in einseitigster Weise den supranaturalen Charakter der Offenbarung betont, in Bezug auf das Alte Testament überhaupt dagegen den geschichtlichen Charakter der Offenbarung einfach anerkennt, indem er im Anhang das Cerimonialgesetz der nachexilischen Zeit zuschreibt. Freilich hat er diesem Zugeständnis an die moderne Kritik durch Erörterungen über die Mosaicität des Dekalogs etc. die Spitze abzubrechen gesucht, aber damit ist die Thatsache nicht aus der Welt geschafft, dafs, wenn man das Deuteronom. und den Priestercodex als nicht mosaisch streicht, ein total anderes Bild der israelitischen Religion entsteht. Auch König fühlt sich zu einem Versuch getrieben, „die wahrhaftige Versöhnung der alten litterarhistorischen Ansicht mit der neueren“ anzubahnen S. 349, und sieht in der Wellhausenschen Auffassung der Geschichte des gesetzlichen Stoffes den Hinweis auf einen göttlichen Erziehungsplan, der immer „neue schärfere Unterrichtsmethoden“ angewendet habe. In der That lehrt die neuere

[1]) Wie man dies im allgemeinen zugeben und dann doch 2. Kön. 20, 16 ff. (Jes. 39, 6 ff.) und Micha 4, 10 für echt halten kann, bekenne ich nicht zu verstehen.

Kritik evident, dafs der rein supernaturale Begriff der göttlichen Offenbarung, mit dem die alte Theologie rechnete, unhaltbar ist und durch eine solche Auffassung der Offenbarung ersetzt werden mufs, welche den menschlichen Faktor im individuellen und nationalen Leben Israels schärfer zum Ausdruck bringt. Zeigt doch nach Beseitigung jener obenerwähnten zwei Eindringlinge äufserlich betrachtet die vorexilische Religion Israels ein echt antikes Gepräge: heilige Stätten, Opfer, Priesterschaften, Orakel, Weissagungen, prophetische Ekstatiker, auf Ackerbau und Viehzucht fufsende Feste, heilige Laden etc. Der Glaube, dafs gewisse natürliche Zustände von dem Verkehr mit der Gottheit ausschliefsen, Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren, Lustrationen, Sitten wie die Beschneidung etc. sind alles nicht etwas specifisch Israelitisches, sondern binden umgekehrt die israelitische Religion mit den anderen antiken Religionen zusammen. Mit der Zeit werden ja diese Eigentümlichkeiten mehr und mehr abgestofsen: das nachexilische Opfer ist mit dem heidnischen nicht mehr auf eine Stufe zu stellen, an Stelle der früheren kindlich-naiven Opferidee wird dem Kultus der Stiftshütte sakramentale Bedeutung zugeschrieben, die sühnende Kraft des Opferblutes wird stark betont, das Orakel ist verschwunden und wird nur noch als mehr oder weniger unverstandene Antiquität beschrieben, die Bundeslade ist vergessen, für den gewöhnlichen Lauf des Lebens überwiegt der Synagogengottesdienst, der den Tempel zurückdrängt. Aber zugleich mit diesen Erscheinungen, welche Israels Religion zu derjenigen der anderen Völker gesellen, verschwindet auch die Prophetie! Je internationaler und weltbürgerlicher Israel wurde, je mehr es verlernte, als ein gleichberechtigtes Glied mit eigenem Willen und eigener Kraft in der Mitte der Weltvölker zu stehen, umsoweniger waren ihm politisch-religiöse Berater wie die Propheten notwendig. Und je mehr es das Gesetz mit seinen zahlreichen, das Leben einengenden Vorschriften zur absoluten Richtschnur seines Wandels machte, um so sicherer fühlte es sich in der Welt: die Schriftgelehrten zeigten ihm unfehlbar, was zu thun und zu lassen sei, besonders inspirierte Führer konnte es bei ihrer Leitung entbehren. Demnach scheint die Prophetie aus ganz ähnlichen Gründen wie das Orakel in nachexilischer Zeit allmälig verschwunden zu sein: die nomistisch und individuell gewordene Religion bedurfte unmittelbarer göttlicher Zukunfts-

aufschlüsse nicht mehr.[1]) Kann es angesichts dieser einfachen Erwägungen richtig sein, die Prophetie, wie König thut, nach allen Seiten zu isolieren, jede menschliche Mitwirkung beim Offenbarungsempfang abzulehnen und so den geschichtlichen Charakter dieser Erscheinung zu zerstören?

Aber wird damit nicht die Kuenensche Gesamtanschauung vom Alten Testament als richtig anerkannt und so der Offenbarungswert der Prophetie völlig zerstört? Ist die Prophetie auf natürliche Weise zur Welt gekommen und eines natürlichen Todes gestorben, dann ist sie nicht himmlischen Ursprungs, und wir haben auf einen Beweis für Gottes Einwirkung auf die Propheten zu verzichten. Moderne Evolutionsidee und Glaube an Gottes Wirken sind ja überhaupt unvereinbar miteinander. Indessen ist leicht zu sehen, dafs die letztere Alternative zu schroff gestellt ist. Man denke nur an die eigene Person: wir kennen unsere Eltern, wir wissen genau, welchen Verhältnissen wir unsere Erziehung und Stellung in der Welt, unser Hab und Gut und unsere Rettung aus mancherlei Not verdanken, dennoch bekennen wir mit der Auslegung des ersten Artikels, dafs Gott uns geschaffen hat mit allem, was wir sind und haben. Schliefst denn das Kausalitätsgesetz den Zweckbegriff aus? Wir können genau die Ursachen berechnen, die es bewirkten, dafs ein Stein vom Dache dicht neben unserem Kopf herabfiel, ohne uns zu beschädigen, dennoch bleibt's eine göttliche, gütige Lebensbewahrung. Auch denkt Jesus, wenn er von den Haaren spricht, die nicht ohne unsern Vater im Himmel vom Haupte fallen, nicht an besondere Wunder, vielmehr: kein Haar fällt vom Haupt, kein Sperling vom Dach ohne ihn, dabei können die Haare auf natürliche Weise ausgehn, und der Sperling durch leicht berechenbare Ursachen getötet sein. Hiernach ist es unthunlich, das natürliche Geschehen und Werden aufserhalb des göttlichen Wirkens zu stellen und alles aus natürlichen Ursachen Gewordene für ausser- oder ungöttlich zu erklären. Mögen Natur- und Geschichtswissenschaft die Probleme so formulieren, so ist es nicht unsere Aufgabe, ihre verkehrten Fragestellungen nachzuahmen, sondern ihnen zu zeigen, dafs sie auf diese Weise

[1]) Recht gut hat diese Gründe des Aufhörens der Prophetie schon erkannt Köster, Die Propheten des Alten und Neuen Testaments, Leipzig 1838, S. 122 bis 125, ohne den göttlichen Plan im Versiegen des prophetischen Geistes leugnen zu wollen.

Gott nicht entrinnen, der auch in und mit dem natürlichen Geschehen seine Zwecke zu erreichen vermag. So ist er jedenfalls mit der Menschheit im allgemeinen verfahren, denn er sandte seinen Sohn, als die Zeit erfüllt war, d. h. als die antike Welt sich überlebt hatte und fähig geworden war, den Heiland zu verstehen. Und dafs auch das Judentum erst reif werden mufste für seinen Messias, bezeugt der Apostel Paulus selbst, denn er vergleicht das vorchristliche Israel mit einem unmündigen Kinde, unmündig aber ist jemand, der eine natürliche Reife noch nicht erlangt hat. Auch redet er von der göttlichen Pädagogie an Israel und den ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, an denen man nicht dauernd haften bleiben soll, weil sie durch den Lauf der Entwicklung abgethan sind und ihren erziehlichen Zweck erreicht haben, und weifs es nicht anders, als dafs Kinder kindisch reden und denken, und dafs Männer abthun, was kindisch ist, auch im Geistlichen. Hiernach hat er deutlich verschiedene Offenbarungsstufen in der Entwicklung des Gottesreiches angenommen, welche durch das Eingehen Gottes auf die natürliche Beschaffenheit des heiligen Volkes, aber nicht durch göttliche Willkür bedingt waren, eine Auffassung, die mit der modernen Evolutionsidee recht wohl zu vereinigen ist.

Aber auch das Alte Testament selbst steht der Annahme einer an die natürliche Entwicklung sich anlehnenden, stufenweis fortschreitenden Offenbarung keineswegs mit derselben Ängstlichkeit, wie manche neuere positive Theologen gegenüber. Die Pentateuchquellen P und E berichten, dafs Mose einen neuen Gottesnamen (Jahve) gelehrt habe. Der Name bezeichnet das Wesen der Sache, sofern es erkannt und faſslich dargelegt ist, demnach besagt diese Nachricht, dafs mit Mose ein Fortschritt der religiösen Erkenntnis zu verzeichnen war. Und in der That deuten sich in den Thaten Gottes an den Erzvätern nur die specifischen Eigentümlichkeiten der mosaischen Religion an, es fehlen aber, da die Religion nur auf das heilige Geschlecht beschränkt ist, noch alle Bestimmungen über das religiöse Leben weiterer Kreise: der öffentliche Gottesdienst, die offiziellen, den Verkehr mit Gott vermittelnden Personen und Stände. Die Moral ist vor Mose noch nicht fixiert, nur durch die Familiensitte bestimmt, in der durch Mose begründeten Thora treten dann die Forderungen über Mein und Dein, Recht und Unrecht im grofsen Stil auf: Wucher und Diebstahl, Schuldenwesen,

Sklaverei und Ehe werden in den Kreis der Gesetzgebung gezogen. Kann man hier vernünftigerweise eine Entwicklung leugnen? Auch die Genesisberichte setzen verschiedene Stufen der religiösen Entwicklung. P läfst, ob mit Recht oder Unrecht, kann hier dahingestellt bleiben, die Beschneidung durch Abraham eingeführt sein, sicher will er damit keinen Rückschritt andeuten. Den vorabrahamitischen Zeitabschnitt hälftet diese Quelle durch Noah: vorher Pflanzenkost, nachher Gestattung des Tierschlachtens, Verbot des Vergiessens von Menschenblut und Einsetzung der Blutrache. Das bedeutet nicht nur Depravation, sondern zugleich einen Fortschritt, sofern jede Ordnung über der Unordnung steht, auch sofern in der Bestimmung über das Tierschlachten sich die mosaische Einrichtung der Blutverwendung beim Opfer vorbereitet. Und nun beachte man weiter, dafs tausend Jahre nach Mose die früher in hohem Ansehen stehende Bundeslade sich überlebt hat, dafs für Jeremia das Fragen nach ihr einen überwundenen religiösen Standpunkt darstellt 3, 16, dafs Jeremia und Ezechiel in einer individualistisch gewordenen Zeit die mosaische Vergeltungslehre, welche die Söhne um der Väter Sünden willen gestraft sein läfst, in aller Form abrogieren (Jer. 31 und Ezech. 18), dafs die Chronik den David nicht mehr durch Jahve selbst (wie die Samuelisbücher es darstellen), sondern durch den Satan zum Bösen gereizt werden läfst. Ist hier nicht überall, und ich habe nur einige Hauptstellen herausgehoben, ein Fortschritt der religiösen Erkenntnis wahrzunehmen? Und wird dieser nicht durch die führenden Geister des Alten Testaments inauguriert? Ja erkennen sie es nicht ganz unbefangen an, dafs auf diesem oder jenem Punkte die alte Anschauung nicht mehr genüge? Es ist hier nicht der Ort, auf diese grundlegende Frage näher einzugehen, das Vorstehende mag genügen, um zu zeigen, wie wenig Grund man hat, die neuere Auffassung des Alten Testaments mit ängstlicher Scheu zu betrachten. Nur darauf sei noch hingewiesen, wie aufserordentlich fruchtbringend in theologischer Beziehung sie ist. Die alte Auffassung fafst Gott völlig anthropomorph, seine Offenbarung als widerspruchsvoll auf, zuerst befiehlt er die Einsetzung der Bundeslade, hinterher läfst er die Propheten sie geringschätzen, zuerst proklamiert er die Vergeltungslehre durch Mose, hinterher wird sie wieder abgeschafft auf seinen Befehl. Erst durch die Annahme einer natürlichen,

wenn auch von Gott geleiteten Entwicklung verschwinden diese ungeheuren Schwierigkeiten. Danach hat er nichts überhastet und lange Zeit kindliche Formen des Gottesdienstes, naive Auffassungen seines Verhältnisses zur Welt, harmlose Superstition geduldet, um allmälig in grofser Geduld und Weisheit sein wahres Wesen erkennen zu lassen und — zunächst für die auserwählten Geister Israels — jenes Beiwerk einer unentwickelten Religionsstufe abzustreifen. Damit verliert man nicht die Einheitlichkeit des Offenbarungsgottes und der Offenbarungsreligion: der Mensch kann nun einmal von Gott nicht mehr geoffenbart erhalten, als er zu erfassen imstande ist, das werdende Volk auf der sinaitischen Halbinsel brauchte einen nationalen Gott, den Vater im Himmel, der seine Sonne aufgehen läfst über Gute und Böse, hätte es nicht verstanden. Umgekehrt kann man an frommen Kindern nicht selten die Beobachtung machen, dafs eine wunderbar kräftige, ahnungsvolle Erfassung des Wesens Gottes mit noch recht naiven Vorstellungen über Gott und Welt verträglich ist. Die Verehrung der heiligen Lade z. B. war daher mit einer principiell richtigen inneren Stellung zu Gott wohl vereinbar. Der Beweis dafür, dafs diese in vorprophetischer Zeit vorhanden war, liegt in der historischen Thatsache der schriftstellernden Propheten, die immer unverständlicher werden, je naturalistischer man sich die von ihnen vorausgesetzte Religionsstufe denkt. War auch deren Form echt antik, so ging doch ihr Inhalt über die Antike hinaus, sie bot Anknüpfungspunkte für den Gottesglauben der Propheten, die sich zum Überflufs für ihre Predigten auf das Gewissen ihres Volkes berufen. In dem allmäligen Herausstellen dieses edlen, in der älteren Religion nur keimartig vorhandenen Kernes offenbart sich für den geschichtlich geschärften Blick eine Fülle göttlicher Weisheit, nur wenige Forscher haben sich der Anerkennung entziehen können, dafs in der Geschichte des achten bis sechsten Jahrhunderts die äufseren Geschicke des Volkes mit wunderbarer Präcision die Entfaltung des religiösen Gedankens unterstützten.[1])

[1]) Wellhausen schrieb in dem Artikel Israel der Encycl. Brit. „Der ethische Monotheismus ging bei den Propheten nicht aus der Selbstbewegung des Dogmas hervor, sondern es war ein Fortschritt, der lediglich durch die Geschichte angeregt wurde. Die göttliche Providenz bewirkte, dafs dieser geschichtliche Anstofs zu rechter Zeit und nicht auf einmal eintrat.“ Statt

In der Konsequenz dieser Gedanken liegt die Annahme, dafs die alttestamentliche Prophetie, auf ihre geschichtlichen Wurzeln hin angesehen, ebenso entstanden ist, wie sonst jede Prophetie in der Welt. Wie die Gottheit nach dem Glauben aller antiken Völker besondere Vertraute hat, denen sie auf innerliche Weise ihre Ratschlüsse enthüllt,[1]) so glaubte Israel von Jahve, dafs er sich durch Gesichte oder in der Ekstase seinen Berufenen offenbare. Ohne diesen allgemeinen Glauben würde auch in Israel das Prophetentum nicht entstanden sein, und gewiss sind viele seiner Propheten über dies natürliche Weissagen nicht hinaus gekommen. Andrerseits aber bot jenes ekstatische Ringen der natürlich hierzu disponierten Psyche dem Gott der Offenbarung Anknüpfungspunkte für das Wirken seines Geistes. So liegt in dem Prophetismus wiederum eine Erscheinung vor, die über alles antike Orakelwesen hinausgeht, so dafs die Propheten geradezu als die eigentlichen Träger der Offenbarungsideen in Israel bezeichnet werden müssen. Demnach sind in der prophetischen Berufsbegabung zwei Momente zu unterscheiden, das geschichtlich gegebene natürliche und das übernatürliche. Jenes Moment stellt die Propheten zu den Sehern anderer Völker, sie wenden die allgemein üblichen Mittel an, um sich in den Zustand der Ekstase zu versetzen, sie schauen Gesichte, sie vernehmen in der Verzückung göttliche Stimmen, sie ahnen durch einen alter ego, den sie als „Wächter“ aufstellen. Dafs Ekstase und Verzückung die natürliche Grundlage der Prophetie bilden, hätte man nicht bezweifeln sollen. Die ersten historisch sicher nachweisbaren נביאים sind sowohl nach 1. Sam. 10 als nach ibid. C. 19 als hocherregte Enthusiasten zu denken, der entscheidende Beweis ist, dafs התנבא weissagen zugleich „in Raserei geraten“ bedeutet. Dafs die Propheten nur von Spöttern משגעים Verrückte genannt werden, beweist nichts dagegen, da die unedle Bezeichnung משגע im Munde ihrer Anhänger jedenfalls undenkbar ist. Ebenso weisen die Bezeichnungen der Propheten als ראים oder חזים und der Prophezeiungen als חזון etc., sowie die Einführung prophetischer Rede durch נאם יהוה oder כה אמר יהוה

„ethischer Monotheismus“ hätte Wellhausen besser „der theologisch formulierte Monotheismus“ gesagt, denn den religiösen Monotheismus schrieb er a. a. O. schon Elia zu.

[1]) Vergleiche hierüber Karl Köhler „Der Prophetismus der Hebräer und die Mantik der Griechen in ihrem gegenseitigen Verhältnis“. 1861.

auf Audition und Vision als ursprüngliche Offenbarungsmittel des Nabiismus hin.

Aber freilich ist hiermit noch nicht entschieden, wie weit die schriftstellernden Propheten, deren Kreis oben umschrieben wurde, an diesen natürlichen Offenbarungsmitteln teil haben, und wie weit insonderheit ihre Schriften auf Geschautes und Gehörtes zurückgehen. Es ist unter den älteren kritischen Theologen eine gemeine Rede, wie die Propheten das Hauptgewicht ihrer Thätigkeit nicht aufs Vorhersagen der Zukunft gelegt hätten, so dürfe man auch ihre Schriften und Reden nicht aus Verzückungen ableiten. Man weist auf den verständigen Inhalt und die poetische Form ihrer Schriften, man erinnert daran, dafs bei Ekstatikern eine klare Erinnerung an das im hellseherischen Zustand Geschaute oder Gehörte nicht vorhanden zu sein pflege, man beruft sich auf das klare Urteil der Propheten in den schwierigsten sittlichen Fragen. Dem gegenüber haben wieder andere mit dem „so spricht der Herr“, „so liefs mich schauen der Herr“ Ernst zu machen versucht. War's nicht Gott selbst, wie König annimmt, so war's der erregte Geist des Propheten, der ihm Worte zuraunte, die er wirklich vernahm. Die Entscheidung wird dadurch erschwert, dafs ein visionärer Zustand recht wohl denkbar ist, von welchem eine klare Erinnerung bleibt, die Verweisung auf den Schamanen (bei Tholuck „Die Propheten und ihre Weissagungen“ S. 8 ff.) hilft v. Orelli (R. E. Art. Weissagung S. 724) nicht viel, denn die mittelalterlichen Ekstatiker, deren oben gedacht wurde, haben nicht nur das Geschaute, sondern auch das Gehörte im Gedächtnis behalten, und was sie vernahmen, sind nicht unzusammenhängende, unverständige Brocken, sondern nüchterne, zum Teil geistreiche Aussprüche, vergl. Hase, Caterina v. Siena S. 32, 46 f., wenn auch die Skepsis Hases gegenüber der Behauptung gerechtfertigt sein mag, sie habe im ekstatischen Zustand eine gröfsere Schrift und viele Briefe geschrieben S. 37. Sehr besonnen urteilt Dillmann Schenkels B. L. S. 607 f. über den Zustand der Propheten während des Offenbarungsempfangs, indem er einen ekstatischen Zustand im weiteren Sinne annimmt, von ihm scheidet er die eigentliche Verzückung, bei der das Selbstbewufstsein völlig unterdrückt werde. Doch hat er sich nicht deutlich darüber ausgesprochen, inwieweit die Prophetenschriften wirkliche Auditionen und Visionen wiedergeben, auch ist unzureichend,

was er über die Mitwirkung des menschlichen Faktors ausführt S. 609 ff., seine Auffassung der Prädiktion deckt sich ungefähr mit der Kuenenschen.

Jene Unterscheidung Dillmanns wird im wesentlichen das Richtige treffen. Auch von den Verzückungen der Propheten läfst sich sagen, dafs sie wie bei Caterina vielfach eine Folge der religiösen Ergriffenheit sind, ja oft geradezu mit dieser zusammenfallen, also eine mildere Form der Ekstase darstellen. So ruft die Andacht Jesaias im Tempel die Vision hervor Kap. 6, ähnlich scheint es mit Amos 9, 1—4 zu stehen, da die Scene ohne weitere Angabe in das Gotteshaus verlegt wird, die Feigenkörbe des Jeremia Kap. 24 stehen im Tempel, vielleicht ist auch für Kap. 1 der Tempel als Schauplatz zu denken, woraus sich dann der Kessel im Norden einfach erklären würde. Daher stellt die Ekstase nicht nur Bilder zukünftiger Dinge u. ä. vor die Seele, sondern sie giebt auch, in Anknüpfung an die Andacht des Propheten, Enthüllungen über religiöse Wahrheiten und Einblicke in Gottes Wesen, wie Jes. 8, 11 ff.

Immerhin ist sehr zweifelhaft, ob wir jenen von Dillmann richtig bezeichneten Zustand als Mutterboden aller prophetischen Aussprüche bezeichnen dürfen. Die Seltenheit der Vision in den kanonischen Prophetenschriften ist längst beobachtet worden: bei Hosea, Micha, Nahum, Habakuk, Sephanja, Deuterojesaia etc. erscheint sie gar nicht, bei Jesaia und Jeremia fast nie, nur bei Amos ist sie häufiger. Erst die sinkende Prophetie des Exils: Ezechiel und Sacharja, und die Apokalyptik berufen sich häufig auf vielfach nicht wirklich geschaute Visionen. Zweifellos sind mehr Visionen vorgekommen: unsere Prophetenbücher geben ja nur einen kleinen Ausschnitt aus der reichen Wirksamkeit der Propheten, aber wären sie die Regel oder auch nur häufig gewesen, dann würden diese Bücher doch anders aussehen müssen. Dabei wird es kein Zufall sein, dafs der gröfste Teil der vorexilischen Visionen an den Anfang der Wirksamkeit der betreffenden Propheten fällt: Jes. 6, Jer. 1; auch Amos 7—9 gehört, wie die immer deutlicher werdende Zukunftsenthüllung zeigt, nicht in die Zeit der Reife des Propheten. Es ist wohl zu begreifen, dafs der Prophet zu keiner Zeit disponierter war, Gesichte zu sehen, in der Verzückung explodierte gewissermafsen die ungeheure Spannung seiner Seele, die erregte, hoch gesteigerte Nerventhätigkeit projizierte das Visionsbild vor sein

Auge.[1]) War jene Spannung nur die Antwort auf ein wirkliches Ergriffensein seines Inneren durch Gottes berufende und überwältigende Einwirkung, so hatte er auch ein gutes Recht, in dem Visionsbild eine unterpfandliche Vergewisserung Gottes über seine Berufung zu sehen. Jedenfalls haben sie auf die Vision nicht das Hauptgewicht gelegt, die Hauptsache war ihnen der Gott, mit dem sie den Verkehr vermittelte, so dafs wie bei Caterina v. Siena nach dem Ausdruck eines ihrer Biographen „eine unerhörte Vertraulichkeit . . . mit ihrem Herrn in Himmelshöhen“ entstand (Hase, a. a. O. S. 33). Bemerkenswert ist auch, dafs von den vorexilischen Propheten nur Amos eine Kette von Visionen berichtet, der den älteren Ekstatikern zeitlich am nächsten steht.

Ähnlich wie mit der Vision steht es mit der Audition. Auch hier darf man gewifs aus dem Vorkommen der Formeln נאם יהוה und כה אמר יהוה keinen absoluten Schlufs ziehen, immerhin ist die gröfsere oder geringere Häufigkeit ihres Gebrauchs ein gewisser Mafsstab, um die Form der prophetischen Offenbarungen festzustellen. Da ist nun auffallend, dafs von den Propheten des achten und siebenten Jahrhunderts bis auf Jeremia diese Formeln nur wieder ein Amos häufiger gebraucht, jene einundzwanzigmal, diese vierundzwanzigmal. Hosea bringt jene nur viermal, diese überhaupt nicht.[2]) Bei Jesaia kommt in den unzweifelhaft echten Stücken jene nur sechsmal, diese (auch als אמר יי) nur zwölfmal vor. Micha braucht נאם יי nur 5, 9 (4, 6 wohl unecht), die andre Wendung nur dreimal. Nahum sagt nur 1, 12 כה אמר יי und nur zweimal נ״י. Habakuk erwähnt keins von beiden, während Sephanja נ״י häufiger anwendet (sechsmal), jenes nur 3, 20 (wahrscheinlich unecht). Dem gegenüber mufs wieder die ungeheure Häufigkeit beider Formeln in den späteren Schriften, von Jeremia an, auffallen. Bei Sacharja finden sich sogar beide nebeneinander 1, 3, 16. 8, 6: eine soviel ich sehe sonst nur bei Amos belegbare Abundanz. Da nun, wie oben S. 29 bemerkt, gerade bei Jeremia eine eigentliche Wieder-

[1]) In meinem Kommentar zum Jeremia habe ich zu Kap. 1 den Nachweis zu liefern gesucht, dafs die Vision den Propheten im Grunde nur über das vergewisserte, was ihm schon vorher auf dem Grund seiner Seele geruht hatte.

[2]) Ich sehe hier von dem ויאמר יי 1, 2, 4, 6, 9. 3, 1 ab, wie dieselbe Formel auch bei Amos 7–9, Jes. 6 und 7 etc. nicht berücksichtigt ist.

gabe von Auditionen am schwierigsten erscheinen mufs, aufserdem in seinem Buch vieles Unechte sich findet, und seine Nachfolger nicht gerade die höchsten Blüten der Prophetie darstellen, so ist der Schlufs nicht unberechtigt, dafs diese sinkende[1]) Prophetie sich, zum Ersatz der prophetischen Unmittelbarkeit, häufiger zur Ekstase steigerte, als die alte, oder doch wenigstens beim Reden und Schreiben die göttliche Provenienz ihrer Produkte stärker betonte. Das erstere dürfte mehr bei Ezechiel, das letztere dagegen bei Jeremia und Deuterojesaia anzunehmen sein.

Kehren wir zu dem Buche des Amos zurück, in dem wir die stärksten Spuren von Auditionen antrafen. Die Gottessprüche in 1, 3—2, 6 könnten vielleicht ihrer Grundidee nach auf etwas in der Ekstase Vernommenes zurückgehen, sind aber ihrer sich ständig wiederholenden schematischen Kunstform wegen zweifellos von der Hand des Schriftstellers gebildet. Das כה אמר י׳ ist also hier wenn nicht geradezu schriftstellerische Einkleidung, doch jedenfalls mit einiger Freiheit gebraucht. Ebenso ist 4, 4—12 zu beurteilen, eine wieder nach bestimmtem rhetorischem Schema verlaufende Anklage des Volks, am Schlufs eines jeden Verses einen Refrain darbietend, der jedesmal mit נאם יהוה schliefst. Offenbar dient die Formel hier ebenso wie in Kap. 1 auch stilistischen Zwecken, sie wird zur Abrundung der Periode und zur Erhöhung des rhetorischen Effektes hinzugesetzt. Es wäre ein Nonsens, hier nach Auditionen zu suchen, das Ende des Kap. ist leider verstümmelt, sonst würde wohl auch hier das נאם יהוה erscheinen. Aus der Häufigkeit, mit welcher diese Formel bei Amos am Schlusse einer Gedankenreihe oder eines Gedankens erscheint, läfst sich erkennen, dafs er sich mit dieser Ausdrucksweise dem Tonfall der prophetischen Aussprüche seiner Zeit anschliefst, vgl. 2, 16; 3, 10. 15; 4, 3. 5 f. 8—11; 6, 14; 8, 3; 9, 8. 12; Hos. 2, 15; 11, 11; Jes. 3, 15; 17, 6 und sonst. Aber auch zur Einführung eines neuen Gedankens kann die Formel gebraucht werden, und hier fällt wieder das Schematische des Satzbaus, dessen rhetorischer Abschnitt durch diese Worte gebildet wird, auf. Die Worte sind hier

[1]) In welchem Sinne sich in Jeremia das Prophetentum überlebt hat, und eine neue Phase des religiösen Lebens ansetzt, habe ich in meinem Kommentar S. XII f., 2 ff. angedeutet.

vielfach nur als Füllsel verwertet, um einen bestimmten Tonfall zu erzielen. Man vergleiche:

והיה ביום ההוא נ׳	Am. 8, 9; Hos. 2, 18. 23; Mich. 5, 9; Seph. 1, 10; Sach. 13, 2.
הלוא ביום ההוא נ׳	Obd. V. 8.
ביום ההוא נ׳	Jes. 22, 25; Hag. 2, 23; Sach. 3, 10; 12, 4. Mich. 4, 6.
הנה ימים באים נ׳	Am. 8, 11; 9, 13; Jer. 7, 32; 9, 24; 16, 14; 19, 6; 23, 5. 7; 30, 3; 31, 27, 31, 38; 33, 14; 48, 12; 49, 2.
הוי בנים סררים נ׳	Jes. 30, 1.
והיה בכל הארץ נ׳	Sach. 13, 8.
ואני אהיה לה נ׳	Sach. 2, 9.
לכן חי אני נ׳	Seph. 2, 9 } ähnlich Jes. 1, 24.
לכן חכו לי נ׳	„ 3, 8 }
הנני אליך נ׳	Nah. 2, 14; 3, 5.
וגם עתה נ׳	Joel 2, 12.

Man beachte besonders, dafs in Sach. 13, 8; 2, 9 das נאם יהוה geradezu den Satz durchbricht, ähnlich Joel 2, 12 und Jes. 30, 1, in den Sephanjastellen ist rhetorische Absicht unverkennbar. Die Annahme scheint mir ausgeschlossen, die betr. Sprüche seien von den Propheten in der Ekstase vernommen, und später bei der Predigt oder bei der Niederschrift sei das נאם יהוה eingeschoben worden. So gewifs diese Formel mit den betr. Sprüchen eine unlösbare stilistische Einheit bildet, so gewifs haben diese niemals ohne die Formel existiert. Und wenn die Anwendung des נ׳ יהוה in diesen Fällen deutlich Formelhaftigkeit verrät, wie läfst sich dann aus ihm mit einiger Sicherheit der Schlufs auf Audition ziehen? Damit ist freilich nicht behauptet, die betreffenden Formeln seien nie zur Einführung von in der Ekstase vernommenen Auditionen verwertet, einige Aussprüche des Amos könnten sehr wohl in dieser Weise concipiert sein, auch für Jesaia liefse sich ähnliches behaupten, vgl. 5, 9ᵃ; 10, 24 f.; 22, 14; 28, 16 f.; 29, 13 f., wie dies Duhm zu Jes. 1, 2 f. beobachtet hat. Denn allerdings finden sich längere Gottesreden nicht gerade häufig bei diesem Propheten, meist redet Jesaia in erster Person und erwähnt Jahve in der dritten. Immerhin finden sich Ausnahmen wie 1, 10—17 (20), V. 24—26; 22, 17—25, wo Jahve selbst spricht, ferner geht die Rede des Propheten mehrfach unmittelbar in diejenige Gottes über, zuweilen so, dafs

der Wechsel mitten im Satz eintritt, vgl. 3, 4 mit V. 1 f.; 5, 3—6 mit 5, 1 f. und 5, 7. Nicht selten ist auch der umgekehrte Fall zu bemerken, Gott beginnt die Rede und der Prophet setzt sie fort: 3, 16 f; 8, 5 f. wird ein Wort feierlich als Gottesrede eingeführt, ohne doch deren Form zu haben, in 8, 11—15 ähnliches, 10, 5 f. verglichen mit dem folgenden lehrt dasselbe, ebenso 18, 4 u. 5. Hiernach ist es sogar nicht ganz sicher, ob man das allerdings sehr ostentativ als Gottesspruch eingeführte 5, 9^a f. als Audition auffassen darf, wie oben geschah. Die Duhmsche Beobachtung gilt also nicht ohne Beschränkung, und auch das ist nicht richtig, wenn Duhm diese schärfere Scheidung zwischen Gottes- und Menschenwort auf Jesaia als „alten Volksredner“ zurückführt. Amos, der älter ist als Jesaia, hat die Neigung, den göttlichen Ursprung seiner Worte möglichst stark zu betonen: von ungefähr 140 Versen seines Buches kommen auf den Propheten nur etwa 40, ihre Verteilung zwischen die Gottesrede ist wieder höchst merkwürdig, dem Amos gehören an: 1, 2; 3, 3—8; 4, 1; 5, 1^b, 6 f., 10 f., 13—15, 18—20; 6, 1—7, 9—13; 7, 1—8, 6; 8, 8; 9, 1^a. Dabei enthalten 7, 1—8, 6; 9, 1^a Berichte über Visionen, gehören also materiell auch Jahve an, und die zweite Hälfte des siebenten Kapitels giebt historisches, bleibt also hier ebenso aufser Betracht wie die Interpolationen 4, 13; 5, 8—9; 9, 5 f. — Hosea, der ältere Zeitgenosse des Jesaia, bietet wiederum keine Bestätigung der Ansicht Duhms, die Rede Jahves ist bei ihm keineswegs „immer sehr kurz im Unterschied von vielen Späteren“, vielmehr wechselt er gewöhnlich einmal im Kapitel zwischen Jahves und eigener Rede. Dabei handelt es sich nur selten um Dialoge zwischen Gott und dem Propheten, vielmehr hätte was der Prophet sagt, meist ebensogut auch von Jahve gesagt sein können und umgekehrt, ähnlich wie im fünften Kapitel des Amos. In der folgenden Übersicht über das Buch des Hosea ist natürlich von Kap. 1—3, der historischen Einleitung abgesehen: 4, 1 ff. Hosea; V. 5—14 Jahve, dazwischen V. 10 und 12 der Prophet, ebenso in V. 16 am Schlufs; 5, 1—3 Jahve; V. 4—7 der Prophet; V. 8—15 Jahve; 6, 1 ff. Rede des Propheten für das Volk; V. 4—11 Jahve; 7, 1—16 Jahve, dazwischen V. 10 der Prophet; 8, 1—14 Jahve, V. 13 der Prophet; 9, 1—9 Rede des Hosea; V. 10—12 Jahve; V. 14 Stofsseufzer des Propheten; V. 15 f. Jahve; V. 17 der Prophet; 10, 1—8 der Prophet; V. 9—15 Jahve, dazwischen V. 12—14 der Prophet, zu עִשָּׁה

V. 15 vgl. die LXX (Wellhausen); 11, 1—11 Jahve, dazwischen V. 10 der Prophet; 12, 1 f. Jahve; V. 3—9 der Prophet; V. 10—12 Jahve; V. 13—15 der Prophet; 13, 1—13 Jahve; 13, 14—14, 4 der Prophet; 14, 5—9 Jahve. Bedenkt man, dafs dieses Buch auf keinen Fall genau fixiert, was der Prophet in jedem einzelnen Moment seiner Wirksamkeit vorgetragen hat, sondern einen Überblick über seine Weissagungen bietet, so muss es als ausgeschlossen erscheinen, dafs der Prophet mit dieser Mosaikarbeit eine Zusammenstellung von authentischen Jahveworten und Ausführungen eigener Produktion habe geben wollen. Das zuweilen vorkommende sporadische Überspringen aus der einen in die andere Redeweise zeigt aufserdem deutlich, dafs es sich hier nur um einen freien Wechsel in der Darstellungsform handelt. Dabei werden auch hier einzelne Auditionen nicht ausgeschlossen sein, nur lassen sie sich noch weniger deutlich ausscheiden, als bei Amos und Jesaia.

Diese Untersuchung hat demnach die Voraussetzung Königs nicht bestätigt, dafs die Propheten einen scharfen Unterschied zwischen eigenen und Jahves Worten gemacht hätten; dadurch ist zugleich seine Erklärung der Stilgleichheit in diesen und jenen Partien der Prophetenschriften hinfällig geworden, die oben S. 28 f. mitgeteilt wurde. Vielmehr darf nun die wesentliche Übereinstimmung der Ausdrucksweise zwischen den Jahveworten und dem vom Propheten Gesprochenen mit dafür angeführt werden, dafs Königs Grundanschauung über die den Propheten gewordenen Offenbarungen verkehrt ist.

Doch ehe wir unsere Position als gesichert ansehen dürfen, ist noch ein Einwand Königs zu erledigen, der sich besonders auf Jeremias Rede gegen die falschen Propheten, Kap. 23, 9—40 stützt. Jeremia werfe hier und an anderen Stellen den falschen Propheten vor, dafs sie als Gottes Wort gäben, was thatsächlich aus ihrem Herzen stamme, und formuliere V. 31 die Anklage gegen sie, „sie nehmen ihre eigene Zunge und orakeln damit Gottesspruch“, folglich sei jedenfalls dann, wenn Jeremia selbst ein Wort als „Gottesspruch“, der an ihn ergangen sei, einführe, eine besondere Audition anzunehmen. Und da ein principieller Unterschied zwischen „Spruch Jahves“ und „Wort Jahves“ nicht gemacht werden könne, so sei hiermit die Audition als Grundlage für den wesentlichen Inhalt der Prophetenschriften erwiesen. In der That habe ja auch der Prophet über den göttlichen Ursprung

seiner Gedanken nur durch Vernehmen göttlicher Worte oder Erschauen göttlich gewirkter Bilder vergewissert werden können; denn wie konnte er sonst seine eigenen Gedanken vom Worte Gottes unterscheiden? Auf den ersten Blick sehr scheinbar und doch ein Trugschlufs! Achtet man nämlich auf die parallellaufenden Anklagen Jeremias gegen die falschen Propheten in V. 30 und 32, auch in V. 25 und sonst, so ergiebt sich, dafs man hier mit dem einfachen Wortverständnis nicht ausreicht, sondern dafs sie cum grano salis aufgefafst sein wollen. Das ist zunächst sicher in Bezug auf V. 30, wo Jeremia diejenigen angreift, „die Gottes Worte voneinander stehlen.“ Entlehnungen nämlich aus anderen Propheten haben auch wahre Propheten, ja Jeremia selbst nicht verschmäht,[1]) in dem Herübernehmen von Citaten aus älteren oder gleichzeitigen Prophetenschriften kann Jeremia daher nichts eines Offenbarungsmittlers Unwürdiges gesehen haben. Fragt man nun, wodurch sich die von ihm getadelten Entlehnungen als ein schimpfliches Stehlen charakterisieren, so kann die Antwort nur lauten: Jeremia beurteilt die häufigen Entlehnungen in den Prophezeiungen seiner Gegner als ein Symptom ihrer hülflosen Unselbständigkeit, weil ihm aus andern, für ihn entscheidenden Gründen feststeht, dafs sie nicht Gottes Wort verkündigen. Was dem wahren Propheten, der aus dem vollen Born göttlicher Offenbarung schöpft, selbstverständlich zusteht, ist bei dem falschen ein Zeichen mehr für seine prophetische Ohnmacht. Die einzige Auskunft, durch welche man dieser Auffassung entgehen könnte, wäre die Annahme, der wahre Prophet citiere nur solche Stellen, die ihm in der Audition wieder ins Gedächtnis gekommen seien. Doch ist sie offenbar nicht erwägenswert, da sie einen undurchführbaren Zwiespalt in dem Bewufstsein des Propheten von seinem geistigen Besitz schafft und aufserdem jeder natürlichen Vorstellung von prophetischer Schriftstellerei widerspricht. Dasselbe ergiebt sich in Bezug auf V. 25 vgl. mit V. 32. Jeremia kann unmöglich der Meinung gewesen sein, der Traum könne keine Offenbarung vermitteln, dazu waren Offenbarungsträume zu oft in der alten Geschichte bezeugt, vgl. Gen. 28, 12. 37, 6 f. I. Reg. 3, ebenso beweisen Nu. 12, 6. Dtn. 13, 2, dafs bei wahren Propheten weissagende Träume als möglich galten. Allerdings steht der Traum bei den schriftstellernden

[1]) Dies hat für Jeremia, obgleich in unberechtigt weitem Mafse, nachgewiesen Kueper in Jeremias librorum s. interpres atque vindex. Berlin 1837.

Propheten nicht in besonderer Achtung, vor dem Exil beruft sich keiner von ihnen auf eine Traumoffenbarung, wenn auch hierbei der Zufall etwas mitgewirkt haben kann. Diese Stellung der vorexilischen Propheten zum Traum mag dadurch bedingt gewesen sein, dafs sich ihre Gegner besonders gern auf ihn beriefen (vgl. חֹלֵם חֲלוֹם Dtn. 13, 2, was jedenfalls auf ziemliche Häufigkeit der Träume hinweist, ähnliches bei Jeremia). Man wird daher von seiten der wahren Propheten zwar die Träume nicht direkt abgelehnt haben, ihnen aber immerhin etwas skeptisch gegenübergetreten sein. In dieser Richtung werden die oben citierten Aussprüche Jeremias verstanden werden müssen, von denen V. 25 die Träume allerdings direkt zu verwerfen scheint, V. 32 aber nur gegen Propheten mit Lügenträumen polemisiert, also zwischen irreführenden und Offenbarung vermittelnden Traumbildern eine Scheidung macht. Man würde demnach den Propheten mifsverstehen, wollte man meinen, er habe jeden Traum verworfen. Hier entschliefst sich auch Koenig, vom Wortlaut etwas nachzulassen, indem er Offenbarungsbegr. II S. 10 schreibt: „Jeremia hat nicht einfach die Träume als Quelle der Offenbarung verworfen. Er leugnet nicht die Möglichkeit, neben natürlichen Träumen könne es auch Offenbarungsträume geben. Vielmehr spricht er von solchen, die sich nur auf Träume berufen.“ Demnach scheint König an die besondere Klasse der חלמים zu denken, die z. B. Dtn. 13, 2, 4, 6 neben dem נביא erscheint. Liest man aber Jer. 23, 25—32 im Zusammenhang, so wird man nicht auf eine besondere Klasse der Träumer neben den Propheten geführt, auch wäre auffallend, dafs der Gesetzgeber die Möglichkeit der Inspiration für die חלמים zugäbe, während der Prophet sie bestritte. Demnach polemisiert Jeremia hier dagegen, dafs prophetische Aussprüche nur auf die Autorität von Träumen hin (wie die Propheten intra parietes einander selbst zugeben, cf. meinen Kommentar z. d. St.) ohne weiteres als Gotteswort der Gemeinde verkündet werden, während man doch nicht wissen kann, ob der betreffende Traum nicht ein natürlicher oder Täuschetraum war (wie es Täuschegesichte d. h. solche, die nur aus dem Herzen, aus der Phantasie stammen, bei den falschen Propheten giebt, vgl. 14, 14 mit 23, 16). Fragt man nun nach den Kennzeichen dieser und jener Klasse von Träumen, so würde der Prophet hier ebenso geantwortet haben wie oben, dafs die Entscheidung nach der sonstigen Stellung des Propheten zur Wahr-

heit gegeben werden müsse. Bei den falschen Propheten herrscht eben Jahves Wort nicht, also genieſsen sie auch keine wahren Offenbarungen. Am schlagendsten scheint mir aber König dadurch widerlegt zu werden, daſs er seine Scheidung zwischen wahrer und falscher Prophetie auf Momente baut, die, formell betrachtet, beiden Richtungen gemeinsam waren. Denn auch die falschen Propheten hatten Gesichte und Auditionen. Das ist in Bezug auf die Vision schon durch die obigen Stellen bezeugt 14, 14. 23, 16. Nun aber ist Gesicht und Audition gar nicht voneinander zu trennen, wie 1. Kön. 22, 19—22; Jes. 6; Jer. 1. Am. 7—9 evident beweisen und zum Überfluſs das Neûm Sagen der Gegner Jeremias darthut. Dazu kommt, daſs nach allgemeiner Annahme die sog. falsche Prophetie auf jener älteren, schwärmerisch-ekstatischen Richtung des Prophetismus beruhte, die hauptsächlich mit Verzückungen und naturhaften Divinationsmitteln umging. Darum haben auch die älteren Gesinnungsgenossen des Jeremia ihren prophetischen Gegnern das formelle Recht, sich Propheten zu nennen, nicht abgesprochen. Micha ben Jimla hält sie für von Jahve selbst hintergangen, der ihnen trügerische Offenbarungen zuschicke (1. Reg. 22, 21—23), Micha aus Moreseth spricht ihnen nach 3, 6 f. die göttliche Offenbarung nicht ab, er erklärt sie nur für zu schwach und zu sinnlich, um die erkannte Wahrheit zu vertreten. Erst Jeremia zieht aus dem Geschichtsverlauf bis auf seine Zeit die Konsequenz, daſs nichts Göttliches hinter ihnen stehe, und stempelt deswegen ihre Benutzung anderer Propheten zu einem Stehlen des Gotteswortes und ihr Neûmsagen zu einem bloſsen Zungenwerk, während sie wirklich etwas geschaut oder gehört haben können. Vernahmen sie dergleichen, so waren es Truggesichte und Einbildungen ihres Herzens. Ja man wird sogar aus dem besonderen Tadel gegen den Gebrauch des נאם יהוה die Konsequenz ziehen müssen, daſs die Gegner Jeremias sich dieses Ausdrucks häufig bedienten, weil sie auf Auditionen besonderen Wert legten.[1]) Dann aber haben sie auch

[1]) Dadurch gewinnen wir zugleich eine sehr einfache weitere Erklärung (vgl. oben S. 39 f.) für die Häufigkeit des נ״א bei Jeremia. Im Wettstreit mit seinen Gegnern, die sich gewöhnlich auf Auditionen beriefen, betont er im Vollbewuſstsein seiner göttlichen Sendung die göttliche Provenienz seiner Worte ebenso stark wie jene, die sich fälschlich des Gotteswortes rühmen. Daraus auf Häufigkeit von Auditionen schlieſsen, würde heiſsen, sein Prophetentum zu derselben Naturhaftigkeit wie das seiner Gegner degradieren.

Auditionen in gröfserer Zahl gehabt, wenn man sie nicht samt und sonders zu reinen Heuchlern stempeln will. Mufs doch ihr prophetisches Auftreten irgend einen Grund gehabt haben, und da dieser weder in ihrer religiösen Überlegenheit noch in ihrer wirklichen Berufung durch Gott gelegen haben kann, so kann man ihn nur in jenen seelischen Vorgängen suchen, die sie auf die Gottheit zurückführen zu müssen meinten. Das schliefst nicht aus, dafs eine gewissenhafte Prüfung der Geschichte und ihres eigenen Innern sie wohl von dem Ungrund ihrer Selbstbeurteilung hätte überzeugen können. Aber der Fanatismus wirkte hier wie so oft ansteckend. Auch bei dieser Einzelfrage wird Jeremia also aus dem Ganzen heraus seine Meinung gebildet und seine Anklage formuliert haben.

Aber ist damit Königs Behauptung widerlegt, dafs Jeremia jenen Vorwurf des Neûm Sagens gegen seine prophetischen Antipoden nur erheben konnte, wenn er selbst das נְאֻם auf Grund ihm gewordener Auditionen gebrauchte, und hat König nicht ein Recht weiter zu fragen, woher denn dem Jeremia die Gewifsheit seiner Inspiration gekommen sei, wenn nicht eben aus den Auditionen? Gewifs hat König darin recht, dafs Jeremias Polemik nur dann einen Sinn hat, wenn er selbst göttlicher Offenbarungen sich mit absoluter Sicherheit bewufst war. Auch das wird anzuerkennen sein, dafs dieses Bewufstsein mit veranlafst worden ist durch ekstatische Zustände mit optischen und akustischen Begleiterscheinungen, und besonders wird dies von der erstmaligen Entstehung seines Berufsbewufstseins gelten dürfen. Aber dafs es lediglich oder wesentlich auf derartigen mirakulösen Erscheinungen geruht habe, folgt zunächst durchaus nicht und ebensowenig, dafs es der Auditionen zu seiner Aufrechterhaltung bedurft hätte. Der Vorwurf gegen die falschen Propheten, dafs sie lediglich Gedanken ihres Herzens als Gottessprüche geben, bleibt im Rechte, auch wenn Jeremia nach seiner Berufung nur wenige oder überhaupt keine Audition mehr erlebt hatte. Dafs thatsächlich nur ein geringer Teil der Aussprüche Jeremias auf Auditionen zurückgeht, zeigt sowohl die oben festgestellte Analogie des sonstigen Gebrauches jener Einführungsformeln als auch der Augenschein ihrer Anwendung in der Schrift Jeremias selbst. Die besondere Häufigkeit des נְאֻם bei ihm erklärt sich, wie oben bemerkt, auch aus mangelnder Unmittelbarkeit, sie ist ein Produkt der Reflexion und des polemischen Interesses. Eine Unwahrhaftig-

keit könnte man in diesem Verfahren des Propheten doch nur dann finden, wenn die betreffenden Formeln auch bei den Älteren immer nur Audition einführten (was oben widerlegt wurde), und wenn Jeremia nicht fest überzeugt sein konnte, Jahves Wort zu verkündigen. Dafs ihm diese Gewifsheit, wie König behauptet, nur durch stets wiederholte himmlische Stimmen oder Gesichte habe gegeben werden können, wird nun schon dadurch zweifelhaft, dafs Jeremia gegenüber derartigen Vorgängen bei anderen Propheten eine in der vorexilischen Prophetie einzigartige, skeptische Haltung einnahm. Denn aus ihr folgt, dafs er nicht mehr mit gleicher Unbefangenheit, wie die früheren diesen Zuständen des Seelenlebens gegenüberstand. Er sieht sie nicht samt und sonders als das Werk des Geistes Jahves an, sondern faſst sie moderner, kritischer auf, indem er auch Täuschung der Sinne, Hallucination, Blendwerk der Phantasie in ihnen erkennt.[1]) Demnach mufs der eigentliche Grund seiner Berufungsgewifsheit tiefer gesucht werden, als auf diesem Gebiet.

Unter den Gründen dieser Gewifsheit und zugleich dieses Umschwungs in der Beurteilung des natürlichen Prophetentums darf jedenfalls auch genannt werden die geschichtliche Kontinuität, zu der sich das wahre Prophetentum in seiner Zeit entwickelt hatte. Wohl steht Jeremia unter seinen Zeitgenossen fast vereinsamt da, aber er blickt doch schon auf eine längere Reihe von Vorgängern zurück, die gleich ihm nur geweissagt hatten von Gericht und Unheil.[2]) Dies Wort, ihm 28, 8 f. von Baruch in

[1]) Es scheint mir unbedenklich, in diesem Stück einen Fortschritt der prophetischen Selbstbeurteilung anzunehmen. Die ältere Zeit glaubte zunächst, in diesen ekstatischen Vorgängen das Hereinwirken der jenseitigen Welt in die diesseitige zu erkennen, besonders da vielfach damit die bemerkenswertesten Aufschlüsse über die Zukunft verbunden waren. Erst allmälig stellten sich die richtigen Kriterien des echten Propheten heraus. Nach demselben Schema scheint auch im einzelnen Propheten der Gang der Entwicklung verlaufen zu sein. Daher die sogenannten Antrittsvisionen den Anlafs zum Auftreten der Propheten geben, während im späteren Berufsleben des Propheten die Vision mehr und mehr zurücktritt. Und zwar wirkt der Prophet nicht etwa in der Kraft der ersten Visionen, so dafs er auf sie wieder und wieder in seinen Weissagungen zurückgriffe. Wohl erzählt er seinen Lesern von ihnen und bezeichnet sie damit als den Anlafs zu seinem Auftreten, aber seine Gewifsheit ruht tiefer, sie basiert auf dem in und mit der Vision eröffneten inneren Verkehr mit Jahve (vgl. unten).

[2]) Auch bei Jesaia war doch der Gerichtsgedanke oft erschütternd zum Ausdruck gekommen, und wenn auch durch die Bekehrung des Volkes das

den Mund gelegt, ist sicher echt und ein richtiger Ausdruck seiner innersten Empfindung. Das Princip, das er vertritt, ist das Princip aller wahren Propheten gewesen und durch den von Jahve gelenkten Geschichtsverlauf in unendlich vielen Fällen als das richtige bewährt worden. Daher behandelt er auch das Wort Jahves nicht als etwas Sporadisches, Meteorartiges, das bald so bald so lauten kann, sondern als eine gewaltige Einheit, die unwandelbar durch die Geschichte hindurchgeht. In diesem Sinne nennt er es ein Feuer und einen Hammer, der den Felsen zerschmettert. An Auditionen kann er bei diesem Ausspruch nicht gedacht haben, denn er hat bei jenen vernichtenden Wirkungen offenbar nicht die Spuren im Sinne, welche die Audition im Geiste des Weissagenden zurücklassen könnte. Er denkt vielmehr an die gewaltigen Wirkungen, die das Gotteswort in der Geschichte an seinen Verächtern ausgeübt hat. Der wahre Prophet ist dazu über die Völker gesetzt, um sie auszureifsen und zu zerstören, das in seinen Worten sich auswirkende Princip ist ein lebendiges Agens, eine grofse psychologische und geschichtliche Macht. Ihre Einheitlichkeit liegt in der Einheit des göttlichen Willens begründet, der stets auf das Gute gerichtet ist und nie mit dem Bösen paktiert (Kap. 7. 11. 23, 11, 14, 15^b, 17, 22, 28^b, 29), wenn er auch seine Beschlüsse je nach der sittlichen Beschaffenheit der von ihnen betroffenen Objekte wandeln kann. So kann Jeremia Kap. 23, 22 seinen Gegnern zurufen, wenn sie in der Gemeinschaft Gottes ständen, so sei es ihre erste Pflicht, dies durch Bekehrung des Volkes von seinem Unrecht zu beweisen. Dafs sie die Sünde nicht rügen, dafs sie von Heil und Frieden weissagen, wo einer, der mit unbestochenen Augen die Verhältnisse anschaut, nichts als Elend und Jammer voraussehen kann, ja selbst vom Zorne Jahves gewissermafsen verzehrt wird, das ist ein untrügliches Zeichen ihres Zwiespalts mit Gott. Beachtet man, dafs sogar schändliche Verunreinigung sich von ihnen aus über das Land ergiefst, indem sie nicht nur selbst in offenbaren Sünden dahin leben, sondern auch durch Vorspiegelung von Glück und Gottessegen die Verächter Gottes in ihrem abtrünnigen Treiben bestärken, so ist evident, dafs bei ihnen das Wort Jahves nicht sein kann, das solche Handlungs-

Gericht über Jerusalem abgewendet war, Jer. 26, 18 ff. vgl. Kap. 18, so waren doch andererseits die darauf erfolgten Trostweissagungen durch ihr sofortiges Eintreffen glänzend bewahrheitet worden 28, 9.

weise stets auf das schärfste verurteilt hat. Was wollen gegenüber einer auf so breiter Grundlage beruhenden Gewifsheit Auditionen besagen? Zumal da, wie Kap. 26, 17 ff. zeigt, auch das Gewissen der Laien dem Propheten recht gab, manche Führer des Volkes es mit ihm hielten,[1]) und selbst ein Sedekia seinen Rat nicht entbehren konnte. Grofs scheint die Gefahr, mit dieser Entscheidung in das Kuenensche Fahrwasser zu gleiten, der den Streit um mirakulöse Offenbarungen zwischen Jeremia und seinen Gegnern für höchst irrelevant ansieht und den Unterschied zwischen beiden Parteien lediglich in der ethischen Weltanschauung des Jeremia und in seinem hochentwickelten Gottesbegriff erkennen will. Daher sei nochmals scharf betont, dafs sich Jeremia als reinen Epigonen sicher nicht gefühlt hat. Vielmehr: das, was die älteren Propheten in sich erlebt haben, fühlte er auch in seinem Inneren lebendig werden, nicht als äufsere Überlieferung nur oder als eine sittliche Notwendigkeit, sondern als nicht zu beschwichtigende Ahnung drängte sich ihm die Erwartung des bevorstehenden Zusammenbruches seines Volkes auf, sie gewann so konkrete Züge, dafs er mitten im Frieden von Bildern des Krieges und der Pest wie von schon gegenwärtigen Realitäten überfallen und gemartert wurde. An fröhlicher Geselligkeit konnte er nicht teilnehmen, wegen der drückenden

[1]) Auf ähnlicher Grundlage fufst offenbar das Deuteronomium, das sich in Kap. 13 und 18 um die Kriterien des wahren Prophetentums bemüht. Denn das Gesetzbuch proklamiert es nicht als Unterscheidungszeichen des wahren und falschen Propheten, dafs jener Gesichte sieht und himmlische Stimmen hört und dieser nicht. Gewifs ist das auch deswegen vermieden worden, weil man den Empfang himmlischer Kundgebungen durch einen Propheten nicht selbst kontrollieren konnte. Aber wenn man diese als das Hauptzeichen des wahren Propheten angesehen hätte, dann würde das doch irgendwie im Gesetzbuch hervortreten müssen. Das Gesetzbuch geht das einemal von dem Inhalt des Prophetenworts aus, indem es fordert, dafs dieser mit dem Gesetz übereinstimme. Damit behandelt es den Willen Gottes als etwas offen zu Tage Liegendes, an dem ein Zweifel nicht obwalten kann, in genauer Übereinstimmung mit Mich. 6, 6 ff. Jer. 7, 21 ff. und mifst danach den Wert der prophetischen Verkündigung. An der anderen Stelle dagegen verordnet es, dafs das geoffenbarte, von Jahve stammende Wort als solches an seinem Eintreffen erkannt werde. Nach dieser Stelle blicken also die prophetischen Verfasser des Gesetzbuches auf eine unleugbare Kontinuität prophetischer Kundgebungen hin, die in der Geschichte ihre Bestätigung gefunden haben, wiederum in Übereinstimmung mit Jeremia 28, 8 f., der a. a. O. an die Gerichtsverkündigungen seiner Vorgänger denkt.

Unheilsahnung weilte er fern von dem munteren Treiben, denn mit Grimm hatte Jahve ihn erfüllt. Selbst an Leichenschmäusen nahm er, von Jahve zurückgehalten, nicht teil, weil künftig die Toten den Vögeln zum Frafse würden vermodern müssen. Da sind offenbar nicht Reflexionen und blofse Gedanken über das bevorstehende Ende, sondern elementare Seelenkräfte wirksam gewesen, die mit unwiderstehlicher Gewalt auf den Propheten einstürmten. Und in jener geheimnisvollen Stunde, die für sein ganzes Berufsleben entschied, war ihm Jahve zwar nicht äufserlich sichtbar gegenübergetreten, aber doch mit unleugbarer Realität nahe gekommen, so dafs er zu empfinden glaubte, wie seine Lippen angerührt und damit die Worte Jahves ihnen anvertraut wurden. Aber gerade diese Auslegung jener übernatürlichen Berührung seines Mundes zeigt andrerseits, dafs ihm der einmalige Kontakt mit dem Jenseitigen principiell genügte; nach 20, 8 scheint das Verhältnis Jahves resp. seines Wortes zu dem Propheten ein innerliches zu sein, Jahves Wille ist ihm immanent. So erscheint er auch 6, 11 des Grimms Jahves voll, der ihm selbst im Herzen glüht, so dafs er ihn kaum zu ertragen vermag. So war zwar eine Entzückung, die ihn in unmittelbare Berührung mit Gott zu bringen schien, das Mittel gewesen, ihn von seiner Berufung zu überzeugen, aber wie er sich später über seine Beziehung zu Gott ausspricht, so sind es nicht Mirakel, auf die er seine Gewifsheit gründet.[1]) Wären ihm diese die Hauptsache gewesen, wie anders müfste die Stelle aussehen, in der er fast widerwillig bekennt, sich dem göttlichen Rufe nicht haben entziehen zu können: „du hast mich überredet, Jahve, und ich ward gewonnen, du hast mich überwältigt und überwunden . . . Und spreche ich, ich will nicht an ihn denken und nicht mehr reden in seinem Namen, dann wird's in meinem Herzen wie ein brennendes Feuer, eingeschlossen in meinem Inneren, und ich kann es nicht ertragen und vermag nichts dagegen.“ Es ist ein inneres Ringen, das hier geschildert wird: Gottes Wirken auf den Propheten glich den Überredungskünsten, die jemand anwendet, um einem anderen einen Entschlufs nahe

[1]) Hier stimme ich im wesentlichen überein mit H. Schultz alttestamentl. Theol.[4] 250 ff. Nur ist es auffallend, dafs Schultz, der den Zusammenhang der schriftstellernden Propheten mit den alten Enthusiasten nur lockern aber nicht durchschneiden will, auf S. 254 den Satz aufstellt: „Die Verkündigung der Zukunft ist nicht der Schwerpunkt des Prophetenwirkens.“

zu legen, der ihm widerstrebt. Gegenüber der göttlichen Macht, die den Propheten gefangennahm, fühlte dieser allmälig seine Widerstandskraft erlahmen, er erlag der ihn überwältigenden göttlichen Energie. Das war nicht nur am Anfang seiner prophetischen Laufbahn,[1]) ebenso wiederholt es sich jedesmal, wenn er sich seinen himmlischen Beruf aus dem Sinne schlagen und aus Furcht vor den schweren Leiden des prophetischen Amts das göttliche Wort nicht verkündigen will. Dann vermag er die innere Qual nicht zu ertragen, die ihm das in seinem Herzen lodernde Wort bereitet. Sehr bezeichnend spricht er sich auch 15, 16 über sein Verhältnis zur göttlichen Offenbarung aus: „es fanden sich deine Worte, und ich verschlang sie, und es wurden mir deine Worte zur Wonne und Freude meines Herzens, denn du hattest Besitz von mir ergriffen.“ Gewifs liegt auch hier die Thatsache zu Tage, dafs die Worte Jahves für ihn etwas Objektives waren, das er nicht selbst produziert hatte, aber der Ausdruck נמצאו ist doch wieder merkwürdig unbestimmt, er verbietet in keiner Weise, an blitzartig auftauchende Gedanken und Ahnungen zu denken. Und nicht weil sie für ihn etwas Mirakulöses hatten, erkannte er sie als göttlich, sondern weil sie sich ihm aufdrängten als das seinem innersten Bedürfen Entsprechende. Er mufste sie verschlingen wie der Verschmachtende in der Wüste die ihm sich darbietende Erquickung. Auch der Schlufs dieser Stelle gründet die freudige Zustimmung des Propheten zu Gottes Wort nicht auf die Wunder, durch die es sich als solches für ihn ausgewiesen hatte, sondern auf die allgemeine Empfindung, mit der er Gott gegenübersteht. Gottes Name ist über ihm ausgerufen, das heifst: er weifs sich in seinem ganzen Wesen und Wirken als seinen Hörigen, in seinen unmittelbaren Dienst gezogen, durch und durch von ihm abhängig. Dasselbe hätte ein Luther mit Fug und Recht von sich sagen können.

Eine ähnliche Stellung nehmen, wie oben bemerkt, auch die andern Propheten zu den Visionen und Auditionen ein. Boten

---

[1]) Es ergiebt sich aus dieser Stelle, wie mir scheint, dafs wenn auch der in Kap. 1 geschilderte Vorgang, wie sich im Rückblick herausstellte, die principielle Entscheidung für das Verhältnis zwischen Gott und den Propheten gebracht hatte, doch noch ein längeres Ringen folgte, in dem Jeremia sich allmälig ganz überwunden geben mufste. Deswegen braucht aber Kap. 1 nicht eine blofse Einkleidung zu sein, dazu ist das Einzelne doch zu bestimmt und konkret.

sie auch den Anlafs zu ihrem Auftreten, so doch nicht den eigentlichen Grund. Mindestens ebenso wichtig ist den Propheten die Evidenz, mit der Gott in jenen Momenten auf sie einwirkte, die Klarheit, mit der sein Wille ihnen entgegentrat, die unwiderstehliche Gewalt, mit der sie sich in seinen Dienst gebannt sahen. So hat Amos in Kap. 3, 3—8, jener hinreifsenden Stelle, wo er mit naiver Logik und Beredsamkeit seine göttliche Sendung verficht, sich nicht auf himmlische Gesichte und Stimmen berufen. Gewifs auch deswegen, weil seine zünftigen Gegner davon reichliche Proben aufweisen konnten. Aber hätte sein Berufsbewufstsein vorzugsweise auf ihnen beruht, so hätte er sie doch nicht übergangen. Statt dessen rekurriert er auf die Evidenz: „würde ich hier stehen, wenn Jahve mich nicht gesendet hätte? Schliefst man nicht in der ganzen Welt, bei den verschiedensten Veranlassungen, aus einer Wirkung auf eine Ursache zurück? Zeigt daher nicht meine Unglücksbotschaft, dafs ein Unheil bevorsteht? Sonst erschrickt man, wenn die Lärmtrompete schallt, man bereitet sich auf das Bevorstehende und besinnt sich auf Jahve, der das Unheil gesendet, nun ein Prophet auftritt, der Unheil weissagt und von dem Gebrüll des zornentbrannten Jahves aufgeschreckt wird,[1]) glaubt man sich träger Sicherheit hingeben zu können?“ Ähnlich Micha, nachdem er seinen Hohn über die Gesichte der prophetischen Majorität ausgeschüttet hat: „ich aber bin erfüllt [von Kraft] von dem Geiste Jahves (vgl. unten) von Recht und Stärke, zu verkünden Jakob seine Sünde und Israel seine Missethat.“ Auch hier denkt der Prophet an die Energie, mit der Gott ihn in seinem Wirken trägt, so dafs er sich ohne Scheu dem ganzen Volke gegenüberstellen kann, um ihm die Wahrheit zu sagen, aber die Ekstase spielt gar keine Rolle. Stärker tritt das „Schauen“ in Jes. 6 hervor, aber, wie bereits bemerkt, ist dies auch die einzige Vi-

[1]) Nach dem jetzigen Texte von 3, 8 hat man wohl auf eine Audition geschlossen, auf die sich der Prophet berufe. Indessen, wie sonderbar wäre dieser Gedanke ausgedrückt! Oder sollte wirklich die Stimme Jahves ihres Klanges wegen mit dem Gebrüll der Löwen verglichen sein? Das Tertium comparationis wäre doch nur der schreckhafte Zorn, der die Gröfse der Gefahr zeigt, d. h. der Inhalt und drohende Charakter des göttlichen Wortes, aber nicht sein Klang, der dem Propheten ins Ohr schallt. Einen besseren Zusammenhang mit dem Vorigen stellt Wellhausen her, der statt יִנָּבֵא vielmehr יִהְרַד liest, aber die Konjektur ist etwas gewaltsam.

sion, die im Buch des Jesaia ausdrücklich erwähnt wird, und die besondere Feierlichkeit, mit der er sie beschreibt, weckt umsomehr den Gedanken ihrer Einzigartigkeit; wahrscheinlich fühlte sich Jesaia durch sie seines Prophetentums dauernd vergewissert, wenn auch ekstatische Zustände mit Auditionen bei ihm noch häufiger vorgekommen sein mögen (vgl. unten). Unter dem Gesichtspunkt, dafs diese Vision eine hohe, um nicht zu sagen einzigartige Bedeutung für das Berufsbewufstsein des Propheten gewann, wird es auch von Wichtigkeit, dafs der ekstatische Vorgang auf die Entsündigung der Lippen des Berufenen hinausläuft. Dafs Jesaia hierdurch nur fähig gemacht sein sollte (wie es jetzt dargestellt wird), das Schauen Gottes zu ertragen, ist deswegen sehr unwahrscheinlich, weil nicht die Augen, sondern die Lippen entsündigt werden. Das weist unzweideutig auf eine Weihung des Propheten zu seinem Beruf hin. Und zwar vollzieht sich diese, da die Glühkohle eine göttliche, der Sphäre des Heiligen angehörende Realität darstellt, durch die Berührung zwischen Gott und dem Propheten, sie steht im Grunde auf einer Linie mit der Berührung der Lippen des Jeremia durch Jahve selbst Jer. 1. Das ist, da durch die Vision an sich das Sündengefühl und das Bewufstsein der Gottesferne des Sehers in starker Weise geweckt wurde, ein Beweis dafür, dafs hinter der Vision eine Realität stand, deren Einwirkung auf Jesaia so grofs gedacht werden mufs, dafs sie auch das durch die Vision gesteigerte Gefühl der Unwürdigkeit zu überbieten imstande war. Es ist wohl verständlich, dafs er von da an in beständiger Beziehung zu Gott lebte und eines visionären Unterpfandes für diese nicht mehr bedurfte. Nur selten werden später noch von ihm Ekstasen erwähnt, so 8, 11, wo er sich von der Hand Jahves ergriffen und gleichsam vergewaltigt fühlt, auch Kap. 22, 1—14 scheinen Auditionen ins Auge gefafst zu sein, doch ist Jes. 9, 1—6[1]) keine Vision und wird auch nicht klarer durch diese Annahme.

[1]) Für die Unechtheit dieses Stückes und des damit verwandten Orakels Jes. 11, 1—9 scheint mir bisher kein triftiger Grund vorgebracht. Gerade die kräftigen nationalen Farben, in denen diese Schilderungen gehalten sind, beweisen umgekehrt ihren Ursprung in der älteren Zeit, man vergleiche damit das blasse Idealbild, das Zach. 9, 9 ff. in der nachexilischen Zeit vom messianischen König entwirft. Statt des Streitrosses, das bei dem mit dem Geist der Heldenkraft ausgerüsteten und als „starker Gottheld“ bezeichneten vorausgesetzt werden mufs, der unkriegerische Esel, statt des גבור der עני u. s. f. Genauer ist diese Parallele durchgeführt und zugleich die Verände-

Damit wäre der Stoff aus der vorexilischen Litteratur, der für Ekstasen angeführt werden könnte, erschöpft. Hab. 2, 1 ff. scheint mir poetische Einkleidung vorzuliegen. Dasselbe auch für Jes. 21, 1—10 anzunehmen, liegt nahe, da die rätselhaft andeutende Sprache, der Bombast bei Schilderung der Wirkung des Gesichts auf den Seher, die allmälige Steigerung der Klarheit in der Zukunftserkenntnis sich am einfachsten aus der Absicht erklärt, die Aufmerksamkeit des Lesers auf den höchsten Grad zu spannen. Deswegen könnte immerhin auch in der Seele des Propheten die Gewifsheit von dem bevorstehenden Sturze Babels allmälig entstanden sein und diese Art ihrer Entstehung in dem Orakel seinen Wiederhall gefunden haben. Duhm, der sich sehr liebevoll dieses Orakels gegen Buhl und Stade (Z. A. T. W. 1888 157 ff.) annimmt und sich gegen deren gewaltsame Emendationen mit Recht wendet, sieht umgekehrt in diesem Stück eine getreue und eben deswegen äufserst interessante Wiedergabe des psychisch-ekstatischen Vorgangs, durch welchen die Offenbarung im Inneren des Sehers (nicht des eigentlichen Propheten) zustande komme. In der Abenddämmerung treten grausige Visionen von Mord und Plünderung an ihn heran, er sieht und fühlt wie Babel von Elam und Medien angegriffen wird. „Wegen der schrecklichen Vision ist der Verfasser ganz verstört, ja körperlich erschüttert . . . er kann sagen, was er erlebt hat, aber er kann es nicht übersehen, nicht begreifen“ . . . „Weil er fühlt, dafs er den richtigen, israelitischen, religiösen Gesichtspunkt noch nicht finden kann, sagt er, sein Verstand sei irre. Er ist משגע ומתנבא Jer. 29, 26. Er kennzeichnet sich dadurch als echten Visionär.“ In diesem Augenblick wird er von einem neuen Gesicht überrascht, nämlich unter die babylonischen Grofsen versetzt, die beim Mahle überfallen werden (V. 5). Mit V. 6 beginnt er, auf V. 2 zurückgreifend, uns das „harte Gesicht“ (also das erste oder das zweite?) mitzuteilen. Er fühlte sich von Jahve aufgefordert, den Späher aufzustellen, d. h. sich der Katalepse hinzugeben und seinen alter ego aus sich zu entlassen, der nunmehr vom Körper nicht mehr gehindert ist, sondern übersinnliche Dinge wahrnehmen kann. Diesem alter ego wird mit den Worten „was er sieht,

---

rung des Messiasbildes von mir erläutert in meinen Beiträgen p. 26—36. Vergl. auch die folgende Abhandlung über den Geist Jahves und Duhms Kommentar z. d. St.

wird er melden“ suggeriert, daſs er sich nach dem Erwachen an das in der Katalepse Erlebte zu erinnern habe, zugleich wird ihm das zu Erlebende im voraus bis zu einem Höhepunkte angegeben, das Wichtigste selbst aber nicht verraten, das der visionären Ahnung vorbehalten bleibt (V. 7). Nach längerem Ringen, während dessen das Nervenleben des Sehers schwer leidet, tritt das Visionsbild vor sein Auge, auf das seine Aufmerksamkeit vorher gerichtet war, und zugleich die richtige Deutung auf den Fall Babels. Zugleich wird dem Seher deutlich, daſs diese Vision den Trost für das unter Babel geknechtete Israel verkündigt (V. 10). Ich habe Duhm absichtlich zu Worte kommen lassen, und zwar aus einander entgegengesetzten Gründen. Einmal bin ich der Meinung, daſs es zum Verständnis der natürlichen Voraussetzungen der prophetischen Berufsbegabung nicht wertlos ist, sich die psychischen Vorgänge deutlich zu machen, unter denen die Vorahnungen der Zukunft nach der Meinung des Altertums einzutreten pflegten. Und daſs derartige Vorgänge auch an dieser Stelle im Hintergrund stehen, wenn auch dem in Jes. 21, 1—10 Redenden nur als traditionelle Vorstellungen bekannt, das scheint mir Duhm allerdings dargethan zu haben. Mindestens als eine solche überlieferungsmäſsige Figur erscheint in diesem Stück der mesappae (Späher) mit dem Artikel, den Buhl und Stade ohne jeden Grund auf ziemlich energische Weise zu entfernen versucht haben. Da der Prophet einerseits das Gesicht und das Vernommene als eine ihm selbst gewordene Offenbarung bezeichnet V. 2—4, 10, auch selbst auf Befehl Jahves den Späher aufstellt, der den eigentlichen Inhalt des Orakels mitteilt, so kann dieser nur sein alter ego sein, der während der Verzückung ihm gegenüberzutreten scheint als ein andres Wesen, sein Doppelgänger, wie er auch Nichtpropheten hier und da zu erscheinen pflegt. Dazu kommt der ganze erregte Charakter des Stückes, dessen Kehrseite eine tiefe, auf die Katalepse gewöhnlich folgende Abspannung bildet, auch hat Duhm für das תעה לבבי gewiſs richtig die Worte aus Jeremia herangezogen. Ebenso wird das abgerissene, stoſsweise erfolgende Hervortreten der einzelnen Visionen und die eigentümliche abgebrochene, wie gemurmelte Diktion uns ein gutes Bild von den Vorgängen geben, welche die Verzückungen begleiteten oder ihnen folgten. Auf der andern Seite aber läſst sich die Duhmsche Darstellung von groſsen Unwahrscheinlichkeiten nicht freisprechen. Die Suggestion, sich nach

der Verzückung des Geschauten noch zu erinnern V. 6^b, möchte noch hingehen, obgleich auch dies schon ziemlich gesucht ist, denn es ist doch selbstverständlich, dafs man einen Späher dazu aufstellt, um von ihm zu erfahren, was er gesehen hat. Aber, dafs diesem mitgeteilt wird, ehe der Kataleptiker ihn entläfst, was er sehen wird, halte ich für unvereinbar mit der Aufgabe des Spähers. Hier zeigt sich meines Erachtens evident, dafs, wenn auch der Späher selbst eine traditionelle Figur sein mag, seine Aufstellung hier doch nichts anderes ist als ein bloſser rhetorischer Kunstgriff, bestimmt die Erwartung des Lesers zu erregen. Diesem selben Zweck dient, wie mir scheint, auch das Folgende, die Klage des Wächters, dafs er nichts zu schauen bekommt. Sein ängstliches, gespanntes Ausblicken soll in uns die gleiche Stimmung erwecken, resp. verstärken. Überdem — verkündet er uns wirklich etwas absolut Neues? Nach Duhms Annahme im Grunde doch nicht. Denn Duhm meint ja, es sei dem Seher von vornherein klar gewesen, dafs sich das Orakel gegen Babel richtete, die Meder und Elamiter lassen darüber auch nicht den geringsten Zweifel. Sehr bedenklich ist auch für die Duhmsche Auffassung, dafs er selbst zugeben muſs, in V. 6—10 sei nur die Explikation des „harten Gesichtes“ gegeben. Denn wenn der Inhalt von V. 6—10 bereits vor dem geistigen Auge des Sehers vorübergegangen ist, so hat er ja schon den „rechten, religiösen, israelitischen Gesichtspunkt“ zum Verständnis des Orakels gewonnen, und die psychische und physische Erregung von V. 3 und 4^a, die Duhm durch diese Unklarheit und Ungewifsheit erklären will, ist unmotiviert. Deswegen brauchen V. 3 und 4^a nicht bloſs „Phrasen“ zu sein, wie Duhm meint. Es ist in ihnen, da der Inhalt des Orakels diese Wirkung auf den Seher nicht ausgeübt haben kann, vielmehr die körperliche und geistige Wirkung der Katalepse geschildert, wie Duhm ja auch annimmt. Aber freilich trägt diese Schilderung phrasenhaften Charakter, der unleugbare Bombast spricht dafür, dafs eine eigentliche Verzückung nicht stattgefunden hat. Durch die eigene Ergriffenheit des Sehers und die ganze geheimnisvoll andeutende Einleitung soll der Leser in die richtige Stimmung versetzt werden. Für ganz unmöglich halte ich es auch, dafs V. 5 ein „neues“ Gesicht bringt; in welchem Verhältnis soll dies wieder zu V. 6–10 stehen? Um so unmöglicher, da ja nach Duhm selbst V. 6—10 nur V. 2 f. auseinander legen.

Die Abgerissenheit der einzelnen Stücke mag, wie oben bemerkt, auf Imitation echter, aus der Ekstase hervorgegangener Stücke beruhen (vgl. Jes. 22, 1—15), aber hier verfolgt sie wesentlich schriftstellerische Zwecke: der Gegenstand der Weissagung wird bald auf dieser, bald auf jener Stelle blitzschnell wie mit dem huschenden Lichte eines Scheinwerfers beleuchtet, um erst dann, wenn die Aufmerksamkeit des Lesers aufs höchste gespannt ist, voll enthüllt zu werden. Ich betone nochmals, dafs dem Verf. des Stückes gewifs eine echt prophetische Ahnung aufgegangen war, und dafs ihm auch wohl ältere Orakel vorlagen, die nach ähnlichem Schema wie das seinige verlaufen waren, und denen er seine Schilderung entlehnte, aber im ganzen scheint mir das Orakel, was seine Darstellungsweise anlangt, auf Imitation hinauszulaufen. — Dies Resultat scheint sich mir auch dadurch zu empfehlen, dafs das diesem Stück am nächsten stehende Jes. 13, 1—14, 23 von Verzückungen ebenfalls nichts verrät, wohl aber einen sehr ausgeprägt poetischen Charakter trägt, besonders in dem kunstvollen Spottlied, mit dem die in die Scheol hinabgefahrenen Schatten den dort anlangenden König von Babel begrüfsen. — Auch das Buch Deuterojesaias steht schriftstellerisch sehr hoch und zeigt eine sehr glatt und elegant verlaufende Diktion, reproduziert aber die alten prophetischen Formen nur äufserlich, wie auch in Bezug auf die Äufserungen des Verfassers über seine Geistesbegabung in der Abhandlung über den Geist Jahves zu zeigen versucht ist. Allerdings meint Duhm zu Jes. 40, 1 ff., dafs dem Verf. zwar nicht durch Visionen, von denen er niemals rede, wohl aber durch Audition die Offenbarung geworden sei, „dafs sich die Unsichtbaren schon anschicken, den wunderbaren Weg Jahves durch die Wüste zu bahnen, auf dem Jahve an der Spitze des befreiten Israels nach Palästina ziehen wird.“ Von dieser Audition soll 40, 3 f. Zeugnis geben, die Duhm daher die wichtigste Stelle in der deuterojesaianischen Schrift nennt. Der Verf. hört, wie sich die Unsichtbaren gegenseitig auffordern, Jahve die Strafse zu bahnen. Ähnlich sei V. 6—8 aufzufassen. Schon Hitz. dachte bei diesen Stimmen an Auditionen, nur dafs er nicht irgendwelche übermenschliche Wesen, sondern Jahve selbst rufen läfst. Ich mufs bekennen, dafs ich die Zuversicht, mit der Duhm sein Fündlein von der besonderen Wichtigkeit dieser Stelle vertritt, angesichts der sofort folgenden Ausführungen Duhm's nicht gerechtfertigt finde. Man höre ihn

selbst: „Deuterojesaia spricht in dem begeisterten Rhythmus des Ekstatikers, überschreitet jedoch nicht selten die Grenze, die den Propheten vom Poeten, den Beauftragten Gottes vom Gottbegeisterten (?) scheidet“ . . . „man vermifst die Zucht der öffentlichen Volksrede, es ist Luft zwischen ihm und den Dingen, die ihm . . . die ausschweifendsten Phantasien, die seltsamsten Beweisführungen und die tiefsten Gefühlsergüsse ermöglicht . . . er ist der Lyriker unter den Propheten.“ Wenn demnach auch nach Duhm Deuterojesaia mehr Dichter als Prophet ist, warum wird ihm in Bezug auf seine Ausdrucksweise in Kap. 40 so scharf nachgerechnet? Oder ist bei einem so begabten Dichter, der nach Duhm eine überaus fruchtbare Phantasie gehabt hat, der Gedanke an eine dichterische Einkleidung so sehr fernliegend? Selbst Nägelsbach, der gewifs kein Rationalist war, spricht angesichts dieser rufenden Stimmen von dichterischer Vergegenwärtigung und Einkleidung ohne allerdings den Gedanken vollständig durchzuführen. Zudem enthalten beide Rufersprüche nichts, was jemanden, der seines Prophetentumes nicht oder noch nicht gewifs war, dazu veranlassen konnte, nunmehr als Prophet aufzutreten. Der zweite Spruch ist ganz allgemeiner Natur, man konnte ihn predigen, auch wenn das Exil noch 50 Jahre dauerte, er gewinnt erst durch den Zusammenhang Bedeutung. Aber auch der erste ist viel zu dunkel und drängt viel zu wenig auf eine Entscheidung, als dafs man glauben könnte, diese Audition sei für den Propheten grundlegend gewesen. Warum fängt denn der Prophet nicht mit ihm, sondern mit V. 1 und 2 sein Buch an? Weil er lediglich eine Explikation zu diesen Versen giebt und ohne sie gar nicht verständlich wäre. Demnach sind V. 1 und 2 bedeutend wichtiger als V. 3 und 4, hier aber liegt, wie schon der Plural „tröstet“ zeigt, der sich nicht an den Propheten wendet, gar keine Audition vor. Nun kann man selbstverständlich nicht beweisen, dafs 3 und 4, V. 6—8 keine Auditionen wiedergeben, aber beweisen kann Duhm es auch nicht, dafs Audition vorliegt, da dichterische Einkleidung ebenso möglich ist. Demnach wird man diese Stellen nur mit Vorsicht für Ekstase bei diesem Propheten verwerten dürfen.

Was Ezechiel anlangt, so könnte man auch bei ihm an Einkleidungen zu denken versucht sein. Nicht sowohl wegen der hohen Poesie seines Buches, vielmehr umgekehrt wegen einer gewissen Peinlichkeit in der Darstellung der bei ihm bekanntlich

nicht seltenen Gesichte. Von Smend ist mit Recht hervorgehoben, dafs die sorgfältige Beschreibung des Tempels Kap. 40 ff. mit genauer Angabe der Mauerdicke nicht nur des Tempelhauses sondern auch der Vorhallen (während andrerseits sehr notwendige Höhenangaben fehlen) auf einem Plane beruhen mufs, den Ezechiel im Augenblick vor sich liegen hatte, als er die Darstellung aufzeichnete. Wenn nun trotzdem das Ganze als eine Vision gegeben ist, bei der der Engel jedesmal die Masse mit seinem Stabe bestimmt, so scheint das in der That nur eine Einkleidung zu sein, um den göttlichen Charakter dieser Tempelschau hervorzuheben. Und denselben Eindruck möchte auf den ersten Blick die wiederum sehr specialisierte Schilderung des Cherubimwagens machen. Man fragt sich, ob der, jedesmal durch die Vision fast ohnmächtige Prophet wirklich in der Lage gewesen sei, diesen Wagen so genau zu studieren, dafs es ihm möglich war, alle Einzelheiten sorgfältig seinem Gedächtnis einzuprägen, auch macht manches den Eindruck, wesentlich durch ideale, theologische Gesichtspunkte bestimmt zu sein. In Kap. 8—11 wird eine sehr lange Vision mitgeteilt, in welcher der Prophet durch den ganzen Tempel von Jerusalem geführt wird, um gewissermafsen eine Generalvisitation über den dort herrschenden Unfug abzuhalten, dabei wird ihm andrerseits, wie unten in der Abhandlung über die Prädiktionen Ezechiels ausgeführt ist, nichts gezeigt, was er nicht vorher kennen konnte. Auch hier erhebt sich die Frage: ist die Vision an dieser Stelle nicht reine Form, um die Darstellung anschaulicher zu gestalten? Auch die Art, wie er zum Propheten berufen wird, macht eher den Eindruck des Studierten und Reflektierten: ein Buch wird ihm gezeigt, das er auf göttlichen Befehl aus Gottes Hand entgegennimmt und verzehrt. Hier scheint die Idee zu herrschen und zwar eine recht epigonenhafte Idee; ein Prophet ist nicht sowohl zum öffentlichen Reden bestimmt, als vielmehr zum Schriftstellern; Ezechiel kennt die alten Prophetenschriften, er fühlt sich berufen, es seinen Vorgängern in diesem Stücke gleich zu thun. — Indessen durch diese, an sich richtigen Beobachtungen würde zunächst nur eins bewiesen, was oben schon hervorgehoben wurde, dafs die Vision durch die Subjektivität des Propheten in allen ihren Einzelheiten bestimmt ist. Und das läfst sich im Grunde bei allen Visionen erkennen. Die Serafim bei Jesaia gehören ebenso sicher der Volksvorstellung an, wie die Glühkohle

vom Altar an den Kultus und seine Geräte anknüpft; Heuschrecken, Landplagen, Körbe mit Obst, Bleilot, Kessel, Mandelstab etc. sind denen, die sie als Symbole höherer Gedanken schauten, sicher schon vorher bekannt gewesen. Richtig ist ja, dafs man Bücher gewöhnlich nicht ifst, und dafs daher hier eine Idee das Visionsbild ungebührlich zu beherrschen scheint. Aber der Prophet Jeremia hatte schon in seinem ältesten Buch geschrieben: „Es fanden sich die Worte Jahves, und ich verzehrte sie, und sie wurden mir zu Wonne und Freude meines Herzens“ und aufserdem seine Berufung so geschildert, dafs Jahve seine Worte in den Mund des Adepten durch Berührung seiner Lippen gelegt habe. Ist es ein Wunder, dafs Ezechiels Phantasie, der das Buch seines grofsen Vorgängers sicher gekannt hat, dadurch veranlafst wurde, sich die Aneignung der Offenbarung seitens des Propheten als eine Mahlzeit vorzustellen, die den Essenden süfs und lieblich dünken mufste? Wie aber kann man Worte essen, aufser wenn sie aufgeschrieben sind? Aufserdem kannte er die Worte Jahves aus manchem Buch. So gestaltet sich die Berufung für ihn zu dem in Kap. 2 und 3 beschriebenen Vorgang, ohne dafs die Idee alles zu beherrschen braucht. Was aber die Vision in Kap. 8—11 anlangt, so hat sich, wie unten in der Abhandlung über Ezechiel ausgeführt ist, der Prophet selbst eine bemerkenswerte Kontrolle gesetzt, indem er das Datum genau bezeichnet, an dem die hier beschriebene Verzückung statt fand, und zugleich ausdrücklich sagt, dafs damals die Ältesten der Gola ihn in seiner Wohnung umgaben, und dafs er nachher durch die Luft wieder zu ihnen zurückgetragen wurde 8, 1 ff. und 11, 24 f. Dadurch wird sicher gestellt, dafs ihn damals in der That eine Ekstase ergriff, die ihn in kataleptischem Zustand so lange gefesselt hielt, als die Vision dauerte, und dafs er aus der Ekstase erwachend, sich im Kreise seiner Landsleute in Tell Abib befand. Demnach ist hier an eine blofse Einkleidung nicht zu denken,[1]) und es wird wahrscheinlich, dafs auch bei den andern Beispielen jedenfalls ein visionärer Vorgang zu Grunde lag. Ein solcher mufs auch deswegen bei Kap. 1 angenommen werden, weil dieses Ereignis jedenfalls im Leben des Propheten Epoche gemacht hat, indem

[1]) Über das Einzelne dieser Ekstase und die bedeutungsvolle Weissagung in ihr vergl. die Abhandlung unten.

es ihn seines Prophetenamts vergewisserte. Wenn schon bei den älteren Propheten in solchen entscheidenden Momenten Visionen eintraten, so wird das bei Ezechiel um so wahrscheinlicher, da sich auch sonst Verzückungen und Visionen bei ihm finden. Nun scheinen ja allerdings hierdurch die oben erhobenen Bedenken nicht beseitigt zu sein. Die gewaltige Erregung und Abspannung zugleich, welche den Propheten beim Eintritt der Vision ergriff, auf der einen Seite und die Kompliziertheit des Visionsbildes auf der andern machen es nicht wahrscheinlich, dafs alles Einzelne wirklich geschaut ist. Andrerseits ist auch hier wieder sicher, dafs der Prophet die Cherubim der Volksvorstellung entlehnt hat wie Jesaia die Serafim, und dafs diese Träger der Herrlichkeit Jahves von ihm zu dem bestimmten Zweck mit Jahve in näherer Beziehung geschaut werden, um es begreiflich zu machen, dafs Jahve nunmehr seinen Wohnsitz im Tempel verläfst. Dazu bedurfte diese Vorstellung einer besonderen Ausgestaltung. Behält man dies im Auge, dann scheint bei diesen Visionen eine Art Selbstsuggestion stattgefunden zu haben, indem der Prophet diejenige Auffassung der Cherubim als eines göttlichen, fahrbaren Thronsitzes, die ihm selbst durch Nachdenken (und vielleicht auch durch Aufzeichnen) gewifs geworden war, hinterher in einem Visionsbild für einen Gesichtsinn anschaulich hinstellte. Dafs es ihm dann in der Erinnerung so erschien, als habe er den von ihm selbst entworfenen fahrbaren Sessel geschaut, ist nur natürlich, denn alle Einzelheiten des Visionsbildes waren ja durch seinen vorhergehenden Entwurf beeinflufst, ja fest bestimmt. Daher schaute er, sobald er auf das Einzelne achtete, dieses genau an der Stelle und genau in der Form, in der es von ihm vorher festgestellt war. Dasselbe gilt auch von der Beschreibung des Tempels Kap. 40 ff. Auch hier wird der vorher sorgfältig ausgearbeitete Plan hinterher die Gestaltung des Visionsbildes wesentlich bestimmt haben. Genau dasselbe ist anzunehmen für die Vision Kap. 8—11, auch hier hat der Prophet schon vorher gewufst, was er schauen würde, auch für die phantasievolle und erhabene Ausschmückung des Gerichts und seiner Vorbereitungen wird das gelten dürfen. Demnach ist das oben S. 38 über die Visionen des Ezechiel Bemerkte dahin zu ergänzen, dafs sie allerdings, entsprechend den bei Ezechiel nicht seltenen Verzückungen, wirklich geschaut worden sind, aber auf Grund sorgfältig vorher aufgestellter Pläne und bis ins einzelnste aus-

gearbeiteter Bilder. Immerhin ist bemerkenswert, dafs diese stärkere Betonung der Vision bei diesem Propheten keineswegs mit einem bedeutenderen Anwachsen der eigentlich prophetischen Kraft identisch ist. Es ist unten in der Abhandlung über den Geist gezeigt worden, dafs die prophetische Kraft sich bei Ezechiel vielmehr in absteigender Linie bewegt. Läfst sich diesem Propheten auch eine gewisse natürliche Anlage zur Ekstase nicht absprechen, so scheint sie doch rein pathologischer Natur gewesen zu sein. Dabei zeigt die ungemein detaillierte Beschreibung der Visionen, die öftere Wiederholungen desselben Stoffes nicht ausschliefst, sowie die ausdrückliche Versicherung, dafs die Vision das zweitemal ebenso erschienen sei, wie das erstemal, dafs Ezechiel auf das Schauen an sich und das Erschaute als solches kein geringes Gewicht gelegt hat. Wir sahen, dafs seine Vorgänger gerade umgekehrt verfuhren. Ihnen ist nicht die Vision und Audition das Wichtige, sondern der Gott, der in diesen Vorgängen an sie herantritt und auf sie wirkt. Ezechiel sinkt also in gewisser Weise auf den alten Standpunkt der Ekstatiker zurück, der wichtige Entwicklungsprozefs, den die Prophetie bis Jeremia durchlaufen hatte, scheint ihm unbekannt geblieben zu sein, oder hat wenigstens gar nicht auf ihn eingewirkt. Aber obgleich er so wieder an die alte Mantik anzuknüpfen sucht, so ist doch auch dies nur Schein, denn von derjenigen Unbefangenheit, wie sie die frühere Zeit bei Beurteilung der Verzückungen gezeigt hatte, ist bei ihm nicht die Rede: für ihn herrscht trotz allen Wertlegens auf die Vision im Grunde doch die theologische Idee, die bis in die Visionen hineinspielt. Deswegen soll ihm nicht auch echte prophetische Empfindung abgesprochen werden, aber sie zeigt sich doch mit allerlei fremdartigen Elementen stark versetzt. — Die Frage nach Auditionen bei Ezechiel wird sich nach dem bisher Ausgeführten dahin beantworten, dafs sie als Begleiterscheinungen der Visionen jedenfalls vorgekommen sind, denn Vision und Audition sind selbstverständlich untrennbar. Ganz unwahrscheinlich aber ist es, dafs die langatmigen, in den verschiedensten poetischen Kunstformen verlaufenden Reden resp. Aufsätze des Propheten auf Auditionen zurückgehen. Dafs das traditionelle Moment bei ihrer direkten Zurückführung auf die Gottesrede eine sehr grofse Rolle spielt, zeigt schon die Definition des prophetischen Berufs 2, 4 „ich sende dich zu den Söhnen Israels . . . und du sollst zu ihnen sagen: so spricht

Jahve," die Smend a. a. O. S. XVII mit Recht als eine plumpe bezeichnet. Als rein traditioneller Zug tritt der Geist Jahves 11, 4 f. auf, wie unten in der Abhandlung über den Geist Jahves ausgeführt wurde. Sehr richtig sagt Smend: „Die frische Unmittelbarkeit des Gottesbewufstseins . . . ist dahin, um so ängstlicher wird dasselbe in der Reflexion festgehalten, wie das bei Ezechiel unzählig oft wiederholte „spricht Jahve" und seine völlig ausgebildete Inspirationsvorstellung zeigt (2, 8 ff.). Es ist eine peinliche Mechanik (11, 4 f. 12, 8 ff. 21, 5 ff. 17, 2. 19, 1). Daher auch die genaue Beschreibung des visionären Zustands (3, 12 ff. 8, 1 ff. 11, 24 f.) und der komplizierten Gotteserscheinungen, die er immer wieder genau so sah, wie das erste Mal (3, 23. 8, 4. 10, 20, 22. 43, 3)." Sehr wichtig für diese Reflektiertheit in der Auffassung des prophetischen Berufs ist es auch, dafs Ezechiel, wie Kap. 38 und 39 zeigen, ganz bewufst auf eine, nach den älteren Propheten zu gestaltende Eschatologie ausgeht. Für Jeremia waren, wie Kap. 18 beweist, die prophetischen Aussprüche immer nur auf eine bestimmte Zeit berechnet, in ihrer Zeit unerfüllt gebliebene Aussprüche sind also für ihn abgethan, Ezechiel aber reflektiert über die älteren Weissagungen in der Weise, dafs er aus ihnen eine Lehre von den letzten Dingen herstellt (vergl. unten).

Treten nun in den Visionen des Ezechiel mehrfach himmlische Wesen auf, die er allerdings nicht bestimmt als Engel bezeichnet, so bieten die Nachtgesichte Sacharjas dieselbe Erscheinung. Auch hier wird die Frage nach der Realität dieser Visionen erhoben werden müssen. Sie ist vielfach direkt verneint worden. Reufs (Geschichte der heiligen Schrift Alten Testaments S. 447 ff.) nennt sie „gekünstelte Nachahmungen Ezechiels", die „sogenannten Gesichte". Hitz. (kleine Propheten) meint, „sie seien mit ihres Thuns wohl bewufster Reflexion ausgedacht und auch angeordnet," Ewald (Proph. III), der allerdings sehr anschaulich den Traumzustand des Propheten ausmalt, in dem er diese Gesichte geschaut habe, läfst doch durchblicken, dafs die Nacht, die dem Propheten die Träume zugeführt habe, die Nacht des Unglücks sei, der Prophet sehne sich aus ihr heraus nach dem hellen Morgen des Heils. Auch spricht er von der „kunstvollen Reihe von Gesichten" und sagt, Sacharja führe „mit grofser Kunst eine geschlossene wohlgeordnete Reihe von gerade sieben Gesichten vor, die in einer Nacht und wie in

einem einzigen grofsen Traume vom Abend bis zum Morgen vorüberziehen.“ Riehm H. W. B. redet von einem „planmäfsig angelegten Cyklus apokalyptischer Weissagungen, in welchem immer ein Stück das folgende vorbereitet und meist zwei derselben nahe zusammengehören.“ Erst im sechsten, siebenten und achten Gesicht seien wirkliche Weissagungen ausgesprochen. A. Koehler (Nachexil. Proph.) und v. Orelli (kl. Proph.) lehnen dem gegenüber den Gedanken an blofse Einkleidungen ab. Mir scheint, dafs an sich eine logische Folge der Gesichte noch nichts für Einkleidung beweist. Sie findet sich z. B. auch in den Visionen des Amos (vergl. unten), ohne dafs man diese deswegen für blofse Parabeln erklären könnte. Es ist durchaus denkbar, dafs in wirklich geschauten Gesichten der Prophet allmälig von einer Gewifsheit, von einer Erkenntnis zur anderen geführt wird, indem jedes spätere Gesicht auf einem früheren fortbaut. Auch die kurze Zeit einer einzigen Nacht, die hier für die Gewinnung dieser Erkenntnisse angesetzt werden müfste, scheint mir deswegen nicht entscheidend, weil ja die Wahrheiten, die dem Propheten hier vor Augen geführt werden, vorher schon auf dem Grunde seiner Seele geschlummert haben können, und die Gesichte nur das Mittel bildeten, sie hervorzulocken und dem Propheten anschaulich vorzustellen. Es ist sehr wohl denkbar, dafs während der Dauer einer Nacht in mehreren aufeinanderfolgenden Visionsbildern der Prophet der neuen Erkenntnisse sich bewufst ward, indem eins nach dem andern mit steigender Klarheit vor sein geistiges Auge trat. Etwas anderes wäre es, wenn auch die Beschaffenheit der Bilder es forderte, in ihnen nur Einkleidungen prophetischer Gedanken zu sehen. Nun enthält Kap. 1 (abgesehen von einigen durch Textverderbnisse herbeigeführten Unklarheiten) gewifs nichts, was nicht den Inhalt eines einfachen Traumbildes ausmachen könnte. Man mufs sich nur vergegenwärtigen, dafs „der Engel der in mir (mit mir) redete“ an Stelle des sonst bei den Visionen anwesend gedachten Jahve tritt und für ihn die Interpretation der Gesichte übernimmt. Dadurch wird alles etwas komplizierter als bei den älteren Propheten, denn Gottessprüche pflegen doch auch wieder jedes Visionsbild zu schliefsen, aber diese Sprüche sind auch nicht als Bestandteil der Vision zu rechnen. Auch in Kap. 2 sind die Gesichte selbst einfach und klar. Das Bild des dritten Kapitels ist durchaus verständlich in sich, Schwierigkeiten liegen nur in der zweiten

Hälfte, weil sie auf uns unbekannte Vorgänge und Gegenstände anspielt, zu denen auch die Myrten in der מצלה Kap. 1 gehören. Über Kap. 4 vergl. die Abhandlung über den Geist, durch Wellhausens feinsinnige Umstellung rückt auch hier die Anwendung des Geschauten passend ans Ende, und es bleibt ein sehr durchsichtiges Symbol. Über Kap. 5 und 6ª braucht nicht verhandelt zu werden, wenn anerkannt ist, dafs Kap. 6 der Text jedenfalls gelitten hat. — Wird man hiernach zugeben, dafs jedes Gesicht, für sich betrachtet, recht wohl ein Visionsbild sein könnte und nicht schwieriger oder künstlicher ist, als der Mandelstab oder die Körbe mit Obst bei Jeremia oder der das Bleilot anlegende Jahve bei Amos, so könnte man noch fragen, ob nicht in der Anordnung der Gesichte sich eine solche Künstlichkeit verrate, dafs dennoch das Urteil Ewalds, Riehms etc. angenommen werden müsse. Und hier scheint mir schon die grofse Zahl der Visionen die Meinung Ewalds zu bestätigen. Amos hat seine Gesichte nicht in einer Nacht gehabt,[1]) aber auch, wenn sie in eine Nacht fielen, so wären sie doch mit denen Sacharjas nicht zu vergleichen, denn sie sind nicht mehr als fünf, während sich bei Sacharja acht Visionen finden. Jedenfalls steht eine so grofse Zahl von unmittelbar aufeinanderfolgenden Gesichten in der Prophetie einzig da. Die Gesichte Ezechiels sprechen nicht gegen diese Behauptung, denn sie sind nicht reine Visionen, wie oben ausgeführt. Dazu kommt weiter das ebenfalls mehrfach beobachtete paarweise Auftreten der Bilder: Deutlich gehören näher zusammen 2 und 3: die Zerschmetterung der Heidenmacht und die Auferbauung Jerusalems, ferner 4 und 5: die Entsündigung des Hohenpriesters als Unterpfand für den baldigen Anbruch der Heilszeit und das Gesicht von den sieben Augen Jahves, das seine Allwirksamkeit in den Dienst des Gemeindehauptes Serubbabel stellt, sodann 5 und 6 der Fluch über die Übelthäter und die Wegschaffung der Sünde aus dem Lande. Aufeinander Bezug haben sichtlich 1 und 8, Einleitung und Schlufs, wo Engel auf Rossen resp. Wagen erscheinen, die als Boten Jahves oder als Werkzeuge seines Willens

[1]) Wellhausen, Skizzen V, hat sogar die Auffassung durchzuführen versucht, dafs sich Kap. 7—9 auf ein halbes Jahr verteilen, vom Spätgras an bis zur Obstlese. Aber das ist doch nur durchführbar, wenn man die Landplagen nicht als Visionen sondern als Wirklichkeiten auffafst, und das verbietet meines Erachtens die Formel „also liefs mich schauen der Herr."

die Welt durchziehen und am Schlufs den Befehl erhalten, den Zorn Jahves am Nordland zur Ruhe zu bringen. Die erste Vision soll demnach dem Propheten, resp. seinen Lesern die Thatsache zum Bewufstsein bringen, dafs die augenblickliche Stagnation in den politischen Verhältnissen, die jede Hoffnung auf eine Veränderung des gedrückten Zustandes Judas auszuschliefsen scheint, von Jahve bald in lebhafte Bewegung verwandelt werden wird (vergl. Hagg. 2, 21 ff.), die zweite und dritte Vision schildern die Wirkung dieser Bewegung auf die äufsere Lage der Heidenwelt und des heiligen Volkes,[1]) die vierte und fünfte fassen, weiter schreitend, die innere Wiederherstellung der theokratischen Institutionen ins Auge, der entsündigte Hohepriester weist auf den künftigen Messias, die sieben Augen Jahves verbürgen die Vollendung des Tempelbaus durch Serubbabel und die Beseitigung aller Hindernisse durch die geistgesalbten Spitzen der Theokratie. Von diesen steigen die sechste und siebente Vision in die Tiefen des Gemeindelebens hinab, indem sie die Vertilgung der Frevler und die Bannung der Sünde aus der Gemeinde schildern. Das Schlufsbild redet noch einmal von der endgültigen Vernichtung der Weltmacht und rundet damit die Reihe der Gesichte vollständig ab. Bedenkt man aufserdem, dafs in ihnen das vollständige, sehr reichhaltige Zukunftsprogramm des Sacharja enthalten ist, so dafs er, wie der noch übrige (echte) Teil seines Buches zeigt, dem Volke wesentlich mehr nicht zu sagen hatte, und vergleicht diese Visionen unter diesem Gesichtspunkt mit denen eines Amos, Jesaia und Jeremia, in denen ein so detailliertes Zukunftsgemälde nie erscheint, so wird man, wie mir scheint, zu dem Schlufs kommen müssen, dafs in ihnen die Selbstthätigkeit des Propheten viel stärker als bei jenen Visionen mitgewirkt hat. Enthalten sie wirklich Geschautes, so sind doch

[1]) Das Verdienst kann man den allerdings in der Verwerfung des Buches Esra und Nehemia viel zu weit gehenden Untersuchungen von Kosters a. a. O. nicht absprechen, die geschichtliche Grundlage dieser Hoffnungen erst ins rechte Licht gesetzt zu haben. Dies lehrt am besten Riehm (vergl. oben), der, von der strengen Geschichtlichkeit von Esra 1–3 ausgehend, zu dem unmöglichen Ergebnis kam, Sacharja schildere hier als „Apokalyptiker" bereits vergangene Dinge. Riehm hatte nicht bedacht, dafs die Verff. des Buches Daniel, Henoch etc. nur deswegen Vergangenes schildern, weil sie ihre Weissagungen Männern in den Mund legen, die Jahrhunderte früher gelebt haben. Was aber hätte Sacharja für einen Grund zu solchen geschichtlichen Rückblicken gehabt?

die Visionsbilder, die dem Propheten erscheinen, Frucht einer längeren Kontemplation gewesen, in der sich der Prophet lebhaft mit bestimmten Einzelfragen der Zukunft beschäftigt hatte, bis ihm schliefslich die Frucht seines Nachdenkens und Ringens in anschaulichen Bildern vor die Seele trat. Dabei ist nicht auszuschliefsen, dafs er systematisch und mit vollstem Selbstbewufstsein von einer Frage zur anderen weiter schritt, bei dem letzten, wieder zum Anfang zurückgreifenden Bilde ist meines Erachtens die Absicht, den Ring zu schliefsen, unverkennbar. Der Unterschied zwischen den Visionen des Amos und den Nachtgesichten Sacharjas läfst sich etwa so definieren: bei Amos sieht man, wie die eine grofse Lebensidee des Propheten, die Ahnung vom Untergang Israels sich mit steigender Klarheit von einer Stufe zur anderen entwickelt, in Sacharjas Gesichten findet eine ganze Reihe von Zukunftsproblemen, die miteinander zwar zusammenhängen aber doch jedes für sich stehen, in streng logischer und systematisch gegliederter Folge ihre allmälige Lösung. Bei Amos drängt ein Lebendiges zum Lichte, bei Sacharja herrscht das Programm, Amos wäre ohne die letzte Lösung (Kap. 8) kein Prophet geworden, Sacharja könnte das Programm mit jeder Nummer abbrechen. Gerade darum fühlt man, wie hinter den Visionen des Hirten die berufende Kraft Gottes steht (vergl. unten), während die logische Ordnung der Zukunftsparagraphen des Epigonen zu ihrer Erklärung der göttlichen Weisheit nicht bedarf. Bei Amos wirkt die Offenbarung, die den Menschen in seinen tiefsten Tiefen ergriffen hat, im Grunde von innen heraus, die Visionen Sacharjas könnten nur einer mechanisch von aufsen in den Vorstellungskreis des Propheten eingreifenden Offenbarung ihren Ursprung verdanken, vergl. meine Bemerkungen über den Mandelstab und Kessel Jeremias zu dieser Stelle. Damit leugne ich weder sein Prophetentum, noch die Wahrscheinlichkeit, dafs er Visionen geschaut hat, wohl aber, dafs das Prophetentum bei ihm auf der Höhe des vorexilischen steht; das „ich sah“ 1, 8 nach einem היה דבר י״אלי לאמר hätte ein alter Prophet nicht geschrieben.

Nach dem Bisherigen haben die kanonischen Propheten den Zusammenhang mit der älteren, naturhaften Prophetie nicht völlig verloren. Besonders im Anfang der Wirksamkeit hat der Prophet ekstatische Erregungen, Auditionen und Gesichte erlebt, und es ist nicht unberechtigt, diesen Vorgängen an dem Zu-

standekommen des Berufsbewufstseins auch der wahren Propheten einen gewissen Anteil zu wahren. Auch spätere Wiederholungen der Ekstase in der oben beschriebenen, abgeschwächten Form (vgl. S. 37 f.) sind zweifellos anzunehmen. Aber doch legen die Schriften der Propheten ein Veto dagegen ein, eine beständige oder auch nur häufige Wiederholung der Auditionen und Visionen zu fordern. Vielmehr gilt das Wort des Hebräerbriefs, dafs Gott auf mancherlei Weise durch die Propheten geredet habe, ebenso auch von dem Reden Gottes zu den Propheten. Weifs der Prophet sich erst einmal als einen solchen, so kann er sich auch auf innerliche Weise des Gotteswortes gewifs werden, er redet ὡς ἐξουσίαν ἔχων und braucht die Formeln „so sprach Jahve“ oder „Ausspruch Jahves“ mit Freiheit. Ja, das Wort Jahves kann auch auf äufsere Weise an ihn gelangen, z. B. durch geschichtliche Thatsachen seines Lebens, die ihm in unzweideutiger Art und Weise Jahves Willen vorführen. Er kann hier und da erst hinterher merken, dafs in einem Gedanken, der ihm auftauchte, einer Nachricht, die an ihn gelangte, das Wort Jahves ihm zukam. Ein sehr instruktiver Beweis hierfür liegt in Jerem. 32, 7 f. vor, wo Jeremia vorher in objektivster Weise von einem an ihn gelangten Gotteswort berichtet und doch weiterhin erzählt, es sei ihm erst später klar geworden, dafs es sich um ein Gotteswort an ihn gehandelt habe. — Auch in dem göttlichen Auftrag an Hosea, ein ehebrecherisches Weib heimzuführen, Kap. 1—3, wird Hosea seine spätere Erkenntnis über den göttlichen Zweck seiner unglücklichen Ehe niedergelegt haben, wie dies nach Wellhausen-Bleek[4] S. 406—408, Skizzen V, S. 103—106 fast alle Neueren angenommen haben, vergl. Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte, S. 188, bes. Anm. 1. Eine Ausnahme macht Steiner-Hitzig; Orelli schweigt über Wellhausen. Die Beweise hierfür brauchen nicht wiederholt zu werden, sie sind a. a. O. vortrefflich dargelegt worden, vergl. auch: W. R. Smith, The prophets of Isr. S. 178 ff. Kuenen H. K. O.[2] II, 327 ff. Von ganz besonderem Interesse für die uns augenblicklich beschäftigende Frage ist die Vermutung Wellhausens, dafs mit der Erkenntnis der Bedeutung seiner unglücklichen Ehe zugleich das Bewufstsein seines prophetischen Berufs in Hosea geweckt worden sei: „Sein Weib bricht ihm die Ehe und macht ihn tief unglücklich. Er hängt den schwermütigen Gedanken über sein persönliches Unglück nach, erfüllt zugleich von Schmerz über die allgemeine

Not und Verderbtheit des Volkes Jahves. Da kombinieren sich beide Gedanken, er sieht eine Ähnlichkeit zwischen dem Kleinen und Grofsen, im einen das Bild des anderen, und sofort wird die Prophetie in ihm geboren: als Repräsentant Jahves, als Prophet, als den er sich nunmehr erkennt (תחלת), hat er erleben müssen, was er erlebt hat; sowie sein Weib ihm untreu ist, so hurt auch Israel ab von seinem Gott“ . . . „Die Annahme ist verlockend; da sähe man einmal hinein in die psychologische Genesis der Prophetie, dafs sie geboren wird aus einem ganz bestimmten Inhalt heraus.“ Doch hat Wellhausen selbst in den Skizzen diese Aufstellung wieder zurückgenommen, da bei der Namengebung des ersten Sohnes, die deutlich weissagenden Charakter trage, also das prophetische Bewufstsein Hoseas schon voraussetze, nichts davon zu merken sei, dafs er hier schon auf die Untreue des Weibes reflektiere, aus der doch nach dem Obigen erst das Berufsbewufstsein des Hosea sich ergeben haben soll. Jedenfalls biete der Name des Jesreel ein sicheres Unterpfand dafür, dafs Hosea sich schon vor der Geburt des ersten Sohnes als Propheten gefühlt habe. Smend hat versucht, Wellhausen gegen sich selbst in Schutz zu nehmen; der Name Jesreel bedeute auch für das Kind einen Fluch, einen solchen Fluch aber konnte der Prophet nur dann auf das Kind legen, wenn er um seinen ehebrecherischen Ursprung wufste. Folglich sei ihm die wahre Natur seines Weibes schon damals bekannt gewesen. In dieser Verteidigung geht Smend meines Erachtens zu weit. Wollte Jesaia seinem Sohne Böses anwünschen, wenn er ihn Eilebeute, Raubebald nannte? Wollte die Frau des Pinehas den Fluch, der sich an ihrem Manne, seinem Bruder und Vater erfüllt hatte, auch auf ihr Kind übertragen, indem sie ihm den Namen Ikabod gab? (1. Sam. 4, 19—22). Sicherlich wenigstens hat der Name Jesreel für den Knaben selbst nichts Drohendes, er könnte sogar sensu bono gebraucht sein, wie der Schlufs des Kapitels zeigt. Aber recht hat Wellhausen damit, dafs er jedenfalls für das Volk eine Drohung bedeutete und demnach das Prophetenbewufstsein des Hosea schon durchblicken läfst. Zur Verteidigung der Meinung Wellhausens läfst sich eher fragen, ob denn der Prophet in dem Namen des Kindes den Ehebruch der Mutter andeuten mufste? Das war doch gewifs nicht nötig und ist bei לא עמי sicher nicht, bei לא רחמה nur vielleicht geschehen. Daher scheint mir das Fehlen einer Beziehung auf

den Ehebruch in dem Namen Jesreel durchaus nicht entscheidend. Selbstverständlich bleibt die Aufstellung Wellhausens immer eine Vermutung. Hätte sie aber recht, dann würde die Stelle in der That von grofser Bedeutung für die Entstehung des prophetischen Berufsbewufstseins sein. Sie würde eine nicht unwichtige Ergänzung zu dem oben Ausgeführten insofern ergeben, als die Verzückung nicht einmal für den Anfang des Berufsbewufstseins postuliert werden dürfte. — Dafs sich der göttliche Verstockungsauftrag an Jesaia am besten begreift, wenn er aus einem Rückschlufs des Propheten abgeleitet wird, habe ich in meinen Beiträgen zur Jesaiakritik S. 88 f. darzulegen versucht. Damit habe ich Kap. 6 nicht zu einer blofsen Einkleidung gestempelt, sondern nur die Rückwirkung der späteren Erlebnisse auf die Darstellung der Antrittsvision behauptet, vergl. auch Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte S. 173 Anm. 1. Wenn Duhm zu dieser Stelle sich hiergegen erklärt, so urteilt er nicht nur gegen die geschichtliche Analogie, denn ein ähnliches Beispiel für Einwirkung späterer Ereignisse auf die Darstellung früherer Thatsachen bietet Jer. 1, sondern auch inkonsequent, denn er selbst fügt hinzu: in gewissem Sinne sei jede spätere Aufzeichnung eines ekstatischen Vorgangs, jede Nachzeichnung luftartig dünner Linien eines Visionsbildes unecht. Als verwandte Beispiele für Anregung einer prophetischen Idee durch einen äufseren Vorgang führt Wellhausen an Sacharja 6, 11. Jer. 18. An beiden Stellen wird wie bei Hosea davon gesprochen, dafs Jahve zu dem Propheten geredet und ihm einen Befehl gegeben habe. So stringent wie die vorigen Beispiele sind diese Stellen allerdings nicht, aber nahe liegt die obige Deutung auch hier. Ähnliche Rückschlüsse aus einem historischen Thatbestand auf den Willen Jahves führt Kuenen aus den geschichtlichen Büchern an, 1. Sam. 26, 8. 24, 5 rufen die Freunde Davids, der den schlafenden Saul antrifft, ihm zu: das ist der Tag, an dem Jahve zu dir sagt, siehe ich gebe deinen Feind in deine Hand. Doch dehnt Kuenen dies Gebiet wieder zu weit aus, wenn er auch die Mesastele herbeizieht, wo Mesa die Besiegung Israels auf Aussprüche des Kamos zurückführt, hier ist nach Analogie der Samuelisbücher sicher an Orakel zu denken, und an ein solches hat auch der prophetische Erzähler 1. Sam. 24, 5 gedacht, wenn man אָמַר hier perfektisch übersetzt. Ungeschichtlich ist es auch, wenn P. Schwartzkopff S. 96 (vergl. unten) das

„Wort Gottes“ im Munde der Propheten auf eine dichterische Metapher meint zurückführen zu können. Der Ausdruck ist ursprünglich nicht metaphorisch, sondern ganz eigentlich gemeint.

Fragt man nunmehr nach Ursprung und Art der Vorhersagungen, so wurde schon S. 14 f. als deren Grund ein Ahnungsvermögen bezeichnet, das wohl nicht unabhängig zu denken ist von den eben betrachteten Symptomen eines natürlichen Sehertums, vergl. Herm. Schultz, Alttestamentliche Theologie[4] 259 mit 255 ff., der freilich jenes Vermögen zu niedrig einschätzt. Diese Veranlagung der Propheten ist jetzt fast allseitig anerkannt, wenn auch über ihr Mafs und ihre Bedeutung im einzelnen Fall keine volle Einigkeit herrscht. So Tholuck a. a. O. S. 2 ff., Dillmann, vergl. oben S. 14, Riehm, Die messianische Weissagung[2] S. 40, Wellhausen, Skizzen I, S. 50 ff., Smend a. a. O. S. 164—175. Letzterer bezeichnet übrigens das Vorauswissen der Propheten als „ein göttliches Geheimnis“ S. 164 und hebt mehrfach hervor, dafs es auf göttlicher Erleuchtung beruht habe, S. 171. 173. Zur Annahme dieses Divinationsvermögens scheinen mir folgende Gründe zu nötigen: 1. Es ist bereits S. 12 f. angedeutet und wird unten noch näher ausgeführt werden, dafs die Vorhersagungen nicht lediglich Konsequenzen des sittlichen Urteils der Propheten waren. Denn wären sie das, so müfsten sie einen wesentlich sententiösen und hypothetischen Charakter tragen. Nur sehr selten aber haben sie die Form, dafs aus allgemeinen Gesetzen der sittlichen Weltordnung auf das dem Volk Bevorstehende geschlossen wird. Vielmehr sind sie durchaus konkret und individuell gehalten und tragen wohl principiell aber nicht ausdrücklich einen hypothetischen Charakter. Sie sind gewöhnlich sogar apodiktisch ausgesprochen.[1]) Auch haben

[1]) Sehr richtig erklärt sich auch H. Schultz a. a. O. 255 und 262 gegen eine Berechnung der Zukunft seitens der Propheten. Jenen anschaulichen Charakter der prophetischen Vorherverkündigung hat Schwartzkopff in seiner Schrift Die prophetische Offenbarung (Giefsen 1896) auf S. 90—96 „der Prophet als Dichter“ gut hervorgehoben, wesentlich nach Ewald Propheten I, S. 54 ff. Mit gutem Recht führt er hier die konkrete Fassung der prophetischen Aussprüche an vielen Stellen auf dichterische (rhetorische) Einkleidung zurück. Ihr sei sich der Prophet oft bewufst, so dafs er nicht auf die wörtliche Erfüllung der bildlichen Anschauungsform seiner Weissagungen rechne. Auch streift Schwartzkopff hier und da den eigentlichen Grund dieser Konkretheit der Prädiktionen, nämlich den Umstand „dafs sie es mit der Zukunft

sie oft Ereignisse zum Inhalt, an die zur Zeit des Propheten noch nicht ohne weiteres gedacht werden konnte, so weissagt Amos in ruhiger, ja scheinbar glänzender Zeit den bis dahin unerhörten Assyrerzug. Auf S. 6 ff. ist daran erinnert, dafs umgekehrt die Propheten in recht sündigen Zeiten keineswegs nur Unheil vorhersehen; während der Regierung des Königs Manasse, die gewifs nicht nach dem Herzen Jahves war, verstummt die Prophetie ganz, vergl. Wellhausen a. a. O. 2. Ist demnach das Auge des Propheten für kommende Ereignisse wirklich geöffnet gewesen, wie er auch selbst stets behauptet, dafs Jahve ihm die Zukunft zu wissen thue, so ist doch diese Voraussicht andrerseits keineswegs unfehlbar, wie die zahlreichen nicht erfüllten Weissagungen zeigen. Daraus ergiebt sich mit Notwendigkeit der Schlufs, dafs dieses Vorherwissen kein in jedem Einzelfall unmittelbar von Gott gewirktes war. Denn je mehr man das göttliche Wirken zu diesem Zweck vereinzeln und jede Weissagung auf besonderen, für sich eingetretenen Akten Gottes beruhend denken würde, um so unbegreiflicher wäre die stets aufs neue von Gott herbeigeführte Täuschung des Propheten über die Zukunft. 3. Vielmehr begreift sich beides, sowohl das Eintreffen der Vorhersagung, wie ihr Versagen, am einfachsten aus einer natürlichen Anlage, mit der Gott den Propheten ausgerüstet

---

zu thun hätten" S. 91. Oder S. 94 „der Redner hat es in der Hauptsache mit der Durchführung eines Grundgedankens, der weissagende Prophet als solcher dagegen mit der Ausführung eines zukünftigen Geschickes zu thun. Jener giebt einen begrifflichen Beweis, dieser veranschaulicht eine Thatsache." Aber die richtige Konsequenz hat er aus dieser Erkenntnis nicht gezogen, dafs es sich nämlich bei der Prophetie nicht sowohl um Schlufsfolgerungen aus sittlich religiösen Ideen und Thatbeständen, als vielmehr um Ahnungen über die Zukunft handelt. So ist gewifs das Einzelne in Amos 1 u. 2 dichterische Einkleidung und, wie schon die Formelhaftigkeit der dichterischen Aussprüche zeigt, nicht zu pressen. Aber andrerseits hat Amos hier nicht den allgemeinen Gedanken eines Strafgerichts ausführen wollen, sondern die durchaus konkrete Vorstellung des Assyrerzuges, der Syrien mit seinen Staaten und Völkerschaften vernichten soll. Ebenso ist Jes. 10, 28—34 sicher Ausmalung, aber doch Ausführung eines von dem Propheten wirklich erwarteten Angriffs der Assyrer gegen Jerusalem. Und wie schlecht pafst der theologisch reflektierte Charakter, den Schwartzkopff dem prophetischen Worte im tiefsten Grunde zuschreibt (vergl. unten), zu der dichterisch apodiktischen Form der meisten prophetischen Aussprüche! Ganz schief sind auch die mit Schwartzkopff verwandten Aussprüche von H. Schultz auf S. 256 und 259 über das Wesen der Weissagung trotz seiner obigen richtigen Erkenntnis.

hatte. Denn dafs das Ahnungsvermögen, obgleich oft merkwürdig sicher, doch in jedem Einzelfall unfehlbar sei, läfst sich nicht behaupten. 4. Dafs es eine Veranlagung auf diesem Gebiet giebt, ist eine auch von solchen Kritikern anerkannte Thatsache, die über jeden Verdacht der Voreingenommenheit erhaben sind; vgl. z. B. Tholuck a. a. O. S. 2 ff. Die dort aufgestellte Liste von zustimmenden Forschern liefse sich aus der neueren Litteratur leicht vermehren. Einen schätzenswerten Beitrag zu dieser Frage hat E. v. Lasaulx in seiner Jubiläumsschrift „Die prophetische Kraft der menschlichen Seele in Dichtern und Denkern" München 1858 geliefert. Auf seine philosophische Begründung des Ahnungsvermögens gehe ich hier nicht ein, da es sich hier zunächst nur um die Thatsache als solche handelt, und deren geheimnisvoller Charakter eine vollbefriedigende wissenschaftliche Erklärung aufserordentlich erschwert. Allerdings ist L.'s Abhandlung mehr eine interessante Stoffsammlung, nicht einmal eine scharfe Klassifikation der sehr verschiedenartigen Fälle ist angestrebt. Ob man die zuerst angeführten, auf S. 4—13 mitgeteilten Beispiele aus Homer bis Shakespeare als eigentliche Weissagungen gelten lassen darf, steht zudem dahin. Sie bezeugen im Grunde nur das Bewufstsein des Genies, nicht nur für seine eigene, resp. für eine beschränkte Zeit gewirkt und gedichtet zu haben, ein Bewufstsein, das mehr oder weniger allen Geistesheroen innewohnt. Den Charakter von Weissagungen erhalten sie vornehmlich durch die dichterisch konkrete Form, in der sie auftreten. Diese ist zwar gewifs unabtrennbar von der Geistesart eines Homer, Ennius, Firdusi, Dante und Shakespeare, aber sie ist noch kein Beweis dafür, dafs hier dieselben Ahnungen vorliegen, wie bei den Propheten, die wirklich den Anspruch auf Eingeweihtheit in die Zukunft erheben. Auch die dann folgenden Citate aus Herodot, Thukydides und Tacitus bezeugen doch nur, dafs diese Männer ihren Werken gegenüber die Empfindung hatten, dafs eine schriftlich fixierte Überlieferung den Thatsachen eine sicherere Dauer im Gedächtnis gewährleiste, als mündliche Tradition, vgl. Tacitus Agricola 46: Agricola posteritati narratus et traditus superstes erit. Aufserdem darf man für alle bisher angeführten Beispiele auf die dichterische und schriftstellerische Hyperbel des Ausdrucks verweisen. Anders liegt es mit den Aussprüchen griechischer und römischer Historiker und Staatsmänner über den bevorstehenden Untergang der Gemeinwesen, denen sie an-

gehörten oder ihre Aufmerksamkeit zuwendeten. Allerdings tritt bei manchen von ihnen das Moment der Reflexion hervor, so dafs sie mehr den Charakter von Schlufsfolgerungen an sich tragen, zuzugeben aber ist, dafs Äufserungen, wie der des Demetrius Phalereus über den Zusammenbruch des makedonischen Reiches oder des P. Scipio Aemilianus über den einstigen Untergang Roms echte Ahnungen zu Grunde liegen müssen, in denen die Seele unmittelbar das Kommende ergreift. Sie sind Todesahnungen des Individuums vergleichbar, das in sich den Gedanken an das Ende immer wieder unvermittelt aufsteigen fühlt. Eben dahin darf man auch die merkwürdige Äufserung von Leibnitz über eine bevorstehende grofse Revolution aus dem Jahr 1703 ziehen, ähnliche vorahnende Blicke hat E. M. Arndt in seinem Geist der Zeit 1806 gethan, um dies hier anzufügen. Diese Männer sind für ihre Zeit von ähnlicher Bedeutung gewesen, wie die Propheten für Israel; die nahenden Katastrophen des Volkslebens werfen ihre Schatten in ihre Seelen. Doch unterscheiden sie sich dadurch wieder von den hebräischen Sehern, dafs sie in Bezug auf das Wie? der Krisis an Bestimmtheit weit hinter diesen zurückbleiben, oder wenn sie sich bestimmter aussprechen, eine starke Beimischung von Reflexion verraten, so Polybius S. 17 ff., Cato S. 21, Okellos S. 22, Nikolaus v. Cusa S. 26 f., Leibnitz S. 27 f. Was dagegen aus Thukydides S. 15 f. und aus Rousseau S. 29 angeführt wird, vermag ich nicht als Vorahnung gelten zu lassen, letzterer hat sicher nicht an Napoleon I. gedacht. Als ahnungsreiche, spekulative Geistesblitze, die künftige Realitäten auf dem Gebiete des religiös-sittlichen, des Völkerlebens, der praktischen Weltbeherrschung intuitiv ergreifen, lassen sich erkennen die berühmten Worte Platos über den vollkommenen Gerechten, des Aristoteles über das Naturerkennen, des Seneca über die verbindende Kraft des Meeres, des Roger Bacon über spätere Erfindungen, sie stehen in naher Analogie zu manchen messianischen Weissagungen der alttestamentlichen Propheten.

Aber nicht nur die von Lasaulx gesammelten, sondern eine Fülle von anderen Thatsachen, wie sie auch manche Biographie bietet, bezeugen sonderlich für bewegte Zeiten und religiös veranlagte Individuen diese vorahnende Kraft der menschlichen Seele zur Genüge. Man vergleiche z. B. die von Schwartzkopff a. a. O. S. 18 ff. aus dem Leben der Königin Luise angeführten

Thatsachen. Natürlich tritt das Ahnungsvermögen bei gewöhnlichen Sterblichen immer nur sporadisch in besonderen, hoch erregten Momenten hervor, aber es giebt doch auch Persönlichkeiten, die in dieser Beziehung besonders veranlagt sind, ich erinnere nur an das Daimonion des Sokrates. Daher ist es mir nicht ganz verständlich, warum sich Oehler u. Aa. sträuben, auf diesem Wege die prophetischen Zukunftsahnungen zu erklären. Fürchtet man, durch die Anerkennung einer natürlichen Begabung Stützen für die göttliche Sendung der Propheten zu verlieren? Aber solche gewährt weder die einzelne Weissagung noch der einzelne Prophet an sich. Denn jeder vereinzelte Fall von Vorahnung resp. jede einzelne prophetisch ausgerüstete Persönlichkeit kann immer als Zufall betrachtet werden. Das Überwältigende, von ihrer providentiellen Sendung und Ausrüstung Überzeugende ist, wie oben ausgeführt, die Häufung dieser mit Vorahnung begabten Männer in jener für Israels Volk und Religion so entscheidenden Zeit und die unvergleichliche Bedeutung, die ihnen für die Vorbereitung des Christentums zukommt. Für diesen Fall aber ist es gleichgültig, ob man Gott bei jeder einzelnen Weissagung direkt eingreifen läfst (wobei man dann um ein peinliches Feilschen um jede erfüllte resp. unerfüllte Weissagung nicht herumkommt), oder ob man die amtliche Ausrüstung dieser Männer im allgemeinen auf Gott zurückführt. Will Smend diese ungewöhnliche und gewifs geheimnisvolle Begabung der Propheten schon als ein göttliches Geheimnis bezeichnen, so habe ich nichts dawider, halte aber diese Zurückhaltung einerseits für unnötig, da uns eine klare Definition für diese Seite ihrer Berufsbegabung zur Verfügung steht, andrerseits für irreführend, da das eigentliche göttliche Geheimnis mir noch auf einem anderen Blatte zu stehen scheint. Umgekehrt wirft meines Erachtens E. Haupt (Beweis des Glaubens 1874) die Flinte wieder zu früh ins Korn, wenn er meint, weil Weissagungen, Visionen etc. bei allen Völkern und zu allen Zeiten vorkämen, und danach die prophetische Begabung eine natürliche sei, so müsse auf einen Beweis für göttliche Sendung der Propheten aus den Weissagungen verzichtet werden. Dem entsprechend läuft auch seine Deduktion unter II. nur darauf hinaus, dafs die natürliche Amtsbegabung der Propheten die Annahme ihrer göttlichen Sendung nicht ausschliefse.

Für die Ableitung der Vorhersagungen aus der Gabe des Ahnungsvermögens (wobei zunächst deren Gottgewirktheit aufser acht bleiben soll) scheint mir noch der Umstand zu sprechen, dafs der Prophet vornehmlich ihren Inhalt auf göttliche Mitteilung zurückgeführt hat. Er ist Prophet in den Augen des Volkes und fühlt sich selbst als Propheten recht eigentlich deswegen, weil Gott ihm eröffnet hat, was ihm mit dem Volke im Sinn liegt. Sehr gut, wenn auch etwas scharf (vergl. weiter hierüber unten) hat Wellhausen Skizzen I, 50 dies Charakteristikum der Prophetie in einer Stelle hervorgehoben, wo er das Verhältnis des Amos und seiner Nachfolger zu den älteren, ekstatisch veranlagten Propheten bespricht: „Die späteren Propheten (Amos und seine Nachfolger) gleichen den bisherigen nicht blofs in der allgemeinen Form ihres Auftretens und im Stil ihrer Rede, sondern auch darin, dafs sie keine Prediger (?) sind, sondern Seher wie jene. Nicht die Sünde des Volkes veranlafst sie zu reden, sondern der Umstand, dafs Jahve etwas thun will, dafs grofse Ereignisse bevorstehen.“ In der That ist für den Propheten immer dies charakteristisch, dafs er weifs, und zwar durch Offenbarung weifs, was Gott über das Volk beschlossen hat. So heifst es im Segen Bileams [1]) mit deutlicher Anspielung auf das Prophetentum „es ist keine Beschwörung in Jakob und keine Wahrsagerei in Israel, zu (seiner) Zeit wird ihm gesagt, was Gott thut.“ Vergl. weiter I. Reg. 22, 6, 11, 15, 17, 20, 22, 28[a] und damit V. 8 und 18. Charakteristisch sind auch, um nur einige Stellen hervorzuheben: Jer. 37, 17. 38, 14, 17 f., 21 ff. 42, 2 ff. Jes. 30, 1 ff. Wenn Amos den Zweck seiner Sendung kurz angeben will, so bezeichnet er sich 3, 6 f. als den Wächter auf der Zinne, der das Nahen einer Gefahr ankündigt, denn kein Unglück (רעה vergl. oben I. Reg. 22, 8, 18) geschieht in der Stadt, das Jahve nicht verursachte, er aber thut nichts, ohne seinen Ratschlufs den Propheten vorher zu offenbaren. Auch durch Kap. 7 seines Buches wird deutlich, dafs die Unglücks-

[1]) Num. 23, 23. Diese Auffassung scheint mir vor der von Dillmann wieder belebten und auch in der Kautzsch'schen Bibel vertretenen entschieden den Vorzug zu verdienen. Zu כעת im obigen Sinne vergl. ψ 104, 27, vielleicht ist כעתו zu lesen, dessen Suffix auf Israel zu beziehen wäre; für מהפעל lies: מ(ה)יפעל. Rührt der Vers, wie Wellhausen die Komposition des Hexateuch[2] S. 113 vermutet, von JE her, so ist seine Auffassung des Prophetentums um so bedeutungsvoller.

ahnung ihn zuerst aufschreckte: als ein Heuschreckenschwarm und später als eine grofse Dürre stellte sich ihm anfangs das kommende Unheil vor die Seele, immer ist es das unheimliche Gefühl, dafs etwas in der Luft liegt, dafs ein Unglück droht, das ihn innerlich erschüttert. Und diese Vorempfindung fühlt er als von Gott gewirkt: „also liefs mich schauen Jahve", mit diesen Worten führt er die Schilderung beider Plagen ein. Natürlich ist ihr drohendes Herannahen ein Beweis von Gottes Zorn, der Prophet fällt ihm in den strafenden Arm: „vergieb doch, wie mag Jakob bestehen," aber die böse Vorahnung erscheint hier nicht als durch die Sünde Israels hervorgerufen. Auch Kap. 1 und 2, die scheinbar das Gegenteil verraten, sind vielmehr umgekehrt ein Beweis dafür, dafs der Prophet die von ihm vorhergeschaute Katastrophe über Syriens Länder erst ex post als Strafgericht deutete. Das Unheil stand fest, seine Erwartung war dem Propheten gewifs geworden, nun fährt er fort: „weil diese Völker viele schwere Verbrechen begangen haben, kann es nicht zurückgenommen werden." Also die Reflexion auf die Sünde bildet in diesem Falle erst die Rechtfertigung der als drohend erkannten Katastrophe, aber nicht ihre Ursache. — Merkwürdig, dafs sich Jeremia, einer der schärfsten Bufsprediger, nicht zum Bufsruf in seiner Antrittsvision Kap. 1 bestellt weifs, sondern zum Ausreifsen und Zerstören, aber auch zum Pflanzen und Bauen der Völker und Königreiche. Jeremia hat also das Bewufstsein, kraft seines Prophetenamts die Geschicke Israels und der Heiden vorlaufend erkennen und bestimmen zu können: wohl erklärlich, wenn er die Gabe der Vorahnung besafs, schwer verständlich, wenn seine Vorahnungen nur auf Schlüssen basierten, wie sie ein blofser Sittenprediger auf Bestand oder Untergang der Menschen aus ihrem Verhalten zieht. Ebenso ist zwischen Jahve und Jeremia im weiteren Verlauf des Kapitels stets von der Zukunft die Rede und von dem, was sie bringt, aber nur ganz kurz V. 16 wird die schon vorhandene Sündhaftigkeit des Volkes gestreift, auf der allein doch Jeremia nach Riehm, Schwartzkopff u. Aa. den Gedanken des Gerichts aufgebaut haben soll. Der Mandelstab weist darauf hin, dafs möglicherweise das Gericht lange verzieht, dafs Jeremia aber darüber den Mut nicht verlieren soll. Der überkochende Topf im Norden zeigt ein nördliches Volk als Vollstrecker des Gerichts, dessen Vollzug die folgenden Verse schildern.

Diese Beispiele liefsen sich leicht vermehren, sie zeigen das Bewufstsein der Propheten, in das Kommende durch Gottes Offenbarung eingeweiht zu sein. Ein solches Bewufstsein erklärt sich am einfachsten, wenn die Erkenntnis der Zukunft in einem, dem Propheten selbst unbewufsten Ahnungsvermögen wurzelte. Tauchten die Ahnungen unvermittelt in seinem Geiste auf, mit der ganzen Wucht und Evidenz ausgerüstet, in der sich solche seelischen Vorgänge geltend zu machen pflegen, so dafs sie der von ihnen Heimgesuchte als etwas Fremdes, mit seinem übrigen Geistesbesitze nicht Zusammenhängendes, ja ihm auch wohl Widerstreitendes empfindet, dann ist es wohl verständlich, wie er zu der Überzeugung gelangen konnte, in ihnen eine direkte Wirkung Gottes auf sein Inneres zu erfahren. In der That war ihm ja auch für den Dienst am Reiche Gottes eine besondere, ihn vor den übrigen Gliedern des Volkes charismatisch auszeichnende Begabung zu teil geworden, die sich in diesen seelischen Bewegungen manifestierte. Ganz anders dagegen liegt die Sache, wenn man — unter Zurückstellung des Moments der Ahnung — die Zukunftserwartung hauptsächlich aus einem Schlufs hervorgehend denkt, den der Prophet aus dem sittlichen Zustand des Volkes abgeleitet habe. Ich lasse den neuesten Vertreter dieser Auffassung Paul Schwartzkopff möglichst vollständig zu Worte kommen, weil gerade seine Ausführung am besten die Schwierigkeiten dieser Auffassung zeigt. Er schreibt a. a. O. S. 79: „Genau genommen unterliegen hier der Offenbarung nacheinander zwei seelische Akte. Der erste besteht in der Ermessung der sittlich-religiösen Qualität des Gottesvolkes am Mafsstabe des göttlichen Sittengesetzes. Bei dem zweiten wertet der Prophet diesen Zustand in seiner Beziehung auf die göttliche Vergeltung, indem er ihn am Mafsstabe der Grundsätze und Erfahrungsanalogien der göttlichen Reichsregierung prüft. In beiden Fällen erwirkt und vergewissert erst die unmittelbare Erleuchtung des sittlichen Gefühls durch Gott die Wahrheit der sittlich-religiösen Werturteile und macht so aus Menschengedanken Gottesoffenbarungen. In Entsprechung mit diesem Gottesurteil gestalten sich dann die Gedankengruppen genau in dieser oder jener Richtung und ergeben so schliefslich die völlig gedankenmäfsige Beantwortung der Frage, welches Schicksal dem Gottesvolke in diesem bestimmten Zustand gebühre. Daraufhin erschliefst dann der Prophet aus den Zeichen der Zeit den genaueren Verlauf . . .

dieser göttlichen Schickung für den besonderen Fall.“ Auf welchen Umwegen würde hiernach der Prophet zu seinem Ziele kommen! Aber auch wenn man mit Schwartzkopff S. 80 f. diesen Weg etwas verkürzt, indem man annimmt, jene beiden ersten, von Schwartzkopff angenommenen Akte könnten auch in einen oder wenigstens ganz nahe zusammenfallen, bleibt immer die grofse Schwierigkeit bestehen, dafs der Prophet doch wissen und fühlen mufste, alles, was er als Gottes Wort giebt, der ganze materielle Inhalt der Vorhersagung sei im Grunde auf seinem eigenen Boden gewachsen. Er kombiniert ja lediglich einen vorliegenden, von ihm selbst beobachteten Thatbestand mit allgemeinen, für jeden Israeliten, der nicht zu der gottlosen Masse gehörte, selbstverständlichen Gedanken, er zieht nur eine Schlufsfolgerung, die ihm nachzuthun, er hinterher jedem zumutet, und doch soll er das Ergebnis als etwas allein von Gott Stammendes, nur ihm Angehöriges, weil ihm speciell als Geheimnis von Gott Mitgeteiltes empfunden haben? Man ziehe sich nicht, um ein solches Urteil verständlich zu machen, auf die Annahme blitzartiger genialer Conceptionen zurück oder darauf, dafs alles Grofse und Neue im menschlichen Geistesleben als etwas von oben herab Gegebenes empfunden werde. Gewifs trifft alles dies auch beim Propheten zu, vergl. oben S. 18 f., aber das Specifische dieses Standes, sein Bewufstsein, in Gottes Rat eingeweiht zu sein, wird auf diesem Wege nimmermehr begreiflich. Nach Schwartzkopff, der im wesentlichen Riehm folgt, ist die Offenbarung nur etwas Formales, nämlich die göttliche Vergewisserung des Propheten über die Richtigkeit seines sittlichen Urteils und des daraus gezogenen Schlusses im einzelnen Falle. Wir werden unten noch Gelegenheit haben, das Richtige dieser Aufstellung anzuerkennen, hier aber mufs doch darauf aufmerksam gemacht werden, dafs die Propheten in keiner Weise erkennen lassen, eigentlich sei ihre Erkenntnis der Zukunft eine ganz natürliche, aus ihrem eigenen Geist geschöpfte gewesen, Gott habe nur den Stempel seiner Bestätigung darunter gedrückt. Richtig ist ja, dafs sie den Begriff des Wortes Gottes nicht sehr eng und ängstlich fassen, dafs sie auch in Fügungen ihres Lebens oder in Gedanken, die ihnen auftauchen, Gottes Wort erkennen können, vergl. die oben angeführten Beispiele. Aber man darf nicht vergessen, dafs in allen diesen Fällen das Vorhandensein eines Gotteswortes ex post aus den bedeutungsvollen Wirkungen

der betreffenden Vorgänge erschlossen wurde. Das war aber bei den Vorhersagungen in dem Moment, wo sie erst ausgesprochen wurden, nicht möglich, vergl. auch Smend a. a. O. S. 173 Anm. 1.

Die bisherigen Betrachtungen waren notwendig, um die bis auf den heutigen Tag umgehende Meinung zu widerlegen, als könne man die Weissagungen glatt und restlos oder doch im wesentlichen aus dem sittlichen Urteil der Propheten ableiten und das Ahnungsvermögen nur ein wenig dabei nachhelfen lassen. Nun gilt es, auf die andere Seite hinüberzutreten, um das richtige Verhältnis zwischen den beiden, an der Weissagung beteiligten Faktoren, dem seherhaften und dem sittlichen Moment festzustellen. Das wird am besten im Anschluſs an die Smendschen Ausführungen geschehen, der in seiner alttestamentlichen Religionsgeschichte S. 169 ff. im wesentlichen Wellhausen folgt, dabei aber die oben citierten Worte Wellhausens wie mir scheint unberechtigt auf die Spitze treibt. Zwar bezeichnet er die Weissagung, die er einerseits von der bloſsen Moralpredigt, andrerseits von der Wahrsagung geschieden wissen will, als die Aufgabe der Propheten, spricht sich aber dann über den Einfluſs der sittlichen Beschaffenheit des Volkes auf die Gestaltung der prophetischen Vorhersagungen in einer ziemlich einseitigen Weise aus. Die Reflexion auf die Versündigung des Volkes stellt nach ihm der Prophet in der Regel erst ex post an, um das verhängte Verderben, das er voraussieht, zu rechtfertigen, S. 165, vergl. S. 245: „Immerhin hing das Urteil über den sittlichen und religiösen Zustand des Volkes von der Voraussicht seines Schicksals ab, durch das Jahve ihm das Urteil sprach, indem er es entweder verdammte oder rechtfertigte, und diese Voraussicht war nur wenigen Auserwählten gegeben. Der Gegensatz (zwischen wahren und falschen Propheten) schwächte sich deshalb ab, sobald die Drohung des Untergangs verstummte.“ So läſst Smend S. 237 die Heilsbotschaft Jeremias für Nordisrael wesentlich durch die Einsicht des Propheten in den bevorstehenden Untergang Judas bedingt sein, „daher ist Juda schlimmer als Israel.“ Und weil die Propheten von der Notwendigkeit des Verderbens des Volkes ausgehn, sind auch ihre Vorhersagungen nie bedingt ausgesprochen, sondern (bis auf vereinzelte Fälle) unbedingt gemeint, daher sei die in ihren Reden ausgesprochene Aufforderung zur Bekehrung nicht ernsthaft, „denn diese Bekehrung trat nicht ein, und die Propheten wuſsten wohl, daſs

sie nicht eintreten könne.“ Diese Aufforderungen sind daher nur als Ausdruck des Mitgefühls zu verstehen, oder sie bezwecken, die Verantwortung des Volkes zu steigern, S. 174. — So sehr ich mich nach dem oben Ausgeführten im Princip mit Smend eins weifs, so wenig kann ich doch den einzelnen hier hervortretenden Spitzen seiner Auffassung zustimmen.

Zunächst widerspricht der Smendschen Auffassung sehr entschieden die nun einmal unleugbar vorliegende Thatsache bedingter Weissagungen. Jeremia hat notorisch noch in der letzten Zeit Jerusalems den Juden Alternativen für ihr Handeln vorgelegt und an ihre Entscheidung das Schicksal der Stadt geknüpft, er hat sein Buch dem Volke vorlesen lassen „ob sie sich wohl bekehren würden von ihrem bösen Wege, damit Jahve das Unheil zurücknehmen könne.“ Kap. 18 knüpft Jeremia ausdrücklich die Erfüllung der Weissagungen an das Verhalten ihrer Empfänger, Kap. 26 behauptet dasselbe in Bezug auf die Weissagungen des Micha. Dafs bei den Aufforderungen zur Bekehrung das Mitgefühl stark mitgesprochen hat, ist allerdings sicher, aber — wäre dieses Mitgefühl wohl denkbar ohne wenigstens einen Schimmer von Hoffnung auf einen Erfolg der Bekehrung? Ich kann hier nur das hinsetzen, was ich (Beiträge zur Jesaiakritik S. 88) zu Jes. 6 ausgeführt habe: „Verstocken ist mehr als die unbedingteste Gerichtsdrohung aussprechen, und dafs mit einer solchen Absicht kein Prophet auftritt, ist doch evident. Selbst ein Amos und Jeremia, die sehr scharf und apodiktisch gedroht haben, gaben doch die Hoffnung auf Rettung des Volkes niemals gänzlich auf. Deutlich sind ihnen auch die furchtbarsten Gerichtsdrohungen durch die Sorge um das Geschick des Volkes abgepreſst, und je schärfer sie drohten, umsomehr mufsten sie befürchten, durch ihre Worte dem Volke einen heilsamen Schrecken einzujagen, also, wenn sie zur Verstockung gesendet waren, ihren göttlichen Beruf zu verfehlen.“ Ferner legt gegen Smend der ganze Charakter der Prophetenschriften Protest ein. Warum beschränken sich die Propheten nicht nur auf einige kurze Orakelsprüche, in denen sie das drohende Unheil ankündigen? Warum geben sie sich so viel Mühe, dem Volke seine Sünde vorzuhalten und ihm den Glauben an das nahende Unheil zu wecken? Wenn sie doch vorauswufsten, alles Reden werde nichts helfen, warum verschwenden sie so viele Worte? Wird dieser ganze Aufwand nur deswegen ge-

macht, um Gott wegen des verhängten Unheils zu rechtfertigen? Dafs dieser Gesichtspunkt vereinzelt, z. B. Amos 1 und 2 geltend gemacht werden kann, wurde schon zugegeben, und nach 8, 1 ff. 9, 1 ff. kann man allerdings nicht daran zweifeln, dafs Amos die Katastrophe für unvermeidlich hält. Aber Jahve läfst sie doch nicht unvermutet über sein Volk kommen, er richtet kein Unheil an, ohne es seinen Knechten, den Propheten, vorher zu offenbaren 3, 5 ff. Danach sehen die Propheten freilich, was Jahve vorhat, und sie sehen es mit Beben und Entsetzen; aber, dafs sie es sehen, ehe es da ist, ist doch wieder ein Beweis, dafs Gott sein Geheimnis nicht in sich verschliefst. Er sendet Boten mit offenem Blick, die dem Volke über seinen Rat Aufschlufs geben sollen, und wie die Bürger einer Stadt beim Ton der Lärmtrompete zusammenfahren und auf Abwehr des Feindes sinnen, so ist es jetzt an Israel, zu erschrecken und sich auf das Kommende vorzubereiten. In dieser Aufgabe des Amos offenbart sich also Gottes Erbarmen trotz seines Grimms, und so ist denn auch nach 2, 11 die Sendung der Propheten eine göttliche Wohlthat für das Volk. Und wenn nun Amos selbst nach 5, 4, 6, 14, 15, 24 das Volk zur Bekehrung auffordert, weil Jahve sich dann vielleicht über den Rest Josephs erbarmen werde, so stimmt das ja vortrefflich zu dem Wächterberuf, den er sich nach Kap. 3, 5 ff. zuschreibt. Erwägt man weiter die beherrschende Stellung, die Kap. 5 im zweiten Teil des Buches einnimmt, so darf man die vorhergehenden und folgenden Anklagen und Gerichtsdrohungen doch wohl als einen Versuch des Propheten betrachten, dem Volk mit der Gröfse des Verderbens, das droht, ein Gefühl von der Gröfse seiner Verschuldung zu geben und dadurch, wenn möglich, noch eine Umkehr zu wecken. — Ebenso ist dann auch Hos. 2, 9 ff. gemeint, vergl. auch V. 9, 16. Dafs 6, 1 ff. am besten als Bufsruf verstanden wird, habe ich in meinen Beiträgen S. 207 ff. darzuthun versucht. Auch die grofsartige, tief ergreifende Inkonsequenz, mit der 11, 8 ff. die grimmigen Anklagen und Drohungen der Schrift unterbricht, und der Zweck, welchen Kap. 2 und 3 am Schlufs dem Gericht verleihen, sind Beweise dafür, dafs dem Hosea bei allem „Schauder“ über die Tiefe des sittlichen Verderbens und die Herbigkeit des göttlichen Strafgerichts doch eine Milderung des Vertilgungsgerichts als möglich erschien, dafs er die Hoffnung, durch seine Rede und Schrift einen heilsamen

Einfluſs auszuüben, im stillen nicht aufgegeben hatte. — Im Buch des Jesaia ist die paränetische Tendenz noch viel deutlicher, wie sofort das erste Kapitel mit seiner Alternative V. 18 ff. zeigt, wieder ein Zeichen dafür, daſs man den Verstockungsauftrag in Kap. 6 nicht als ein Urteil des Jesaia über seine prophetische Aufgabe überhaupt ansehen darf. Nach dem, was Wellhausen a. a. O. S. 59 ff. über Jesaias praktische Wirksamkeit ausgeführt hat, braucht man hier nicht ins Einzelne zu gehen, denn Smend selbst erkennt nach S. 215 ff. Wellhausens Ausführungen als richtig an. Demnach bleibe ich bei dem, was ich Beiträge S. 190 f. über die Wirksamkeit der Propheten bemerkte: „das ist das Wesen des Propheten, daſs ihm der Blick geöffnet ist zur Erkenntnis dessen, was Jahve mit seinem Volke vorhat“ . . . „Woher aber die ausführliche Darstellung der Zukunft (in den Prophetenbüchern)? Weil dieselbe zugleich Predigt ist, weil sie so gegeben wird, daſs sie zugleich eine sittliche Wirkung auf die Umgebung des Propheten ausübt, sie soll schrecken, bekehren, trösten, ermuntern, daher jene Bemühung der Propheten, ihre Stimme zu wandeln, um durch eine neue Tonart, ein neues Bild an das Herz ihres Volkes heranzukommen.“ So lebhaft ich daher die S. 77 angeführten Worte Wellhausens begrüſse als den Anfang einer neuen Erkenntnis des Prophetentums gegenüber Kuenen a. a. O. Riehm a. a. O. H. Schultz[4] S. 254 f. u. a., die das seherhafte Moment in der Prophetie fast gänzlich gegen das moralische zurückstellten, so wenig vermag ich doch den Gegensatz zwischen „Seher“ und „Prediger“ als einen ausschlieſsenden aufzufassen.[1]) Und ebensowenig kann ich die Alternative so scharf wie Wellhausen stellen: „entweder hat die Propheten das kommende Unheil oder die Sünde des Volkes zum Auftreten veranlaſst.“ Warum kann nicht beides Hand in Hand gegangen sein? Sagt doch Micha von sich, was hier ergänzend zu der obigen Selbstbeurteilung der Propheten erwähnt sei: „ich aber bin erfüllt mit Kraft, mit Geist Jahves und Rechtsgefühl und Heldenstärke, um Jakob seine Sünde anzukündigen und Israel seine Missethat.“ Und niemand anders als Wellhausen ist es gewesen, der die groſse Bedeutung der Propheten für die Entwicklung der sittlich-reli-

[1]) Ich möchte vermuten, daſs Wellhausen selbst die Alternative, entweder „Seher“ oder „Prediger“ nicht so scharf faſst und nur durch den oben erwähnten Gegensatz zu so schroffer Formulierung veranlaſst ist.

giösen Idee in Israel auf das schärfste, nach meinem Urteil fast zu sehr betont hat. Hat auch nach Wellhausen ihre ganze Gedankenwelt ihren Mittelpunkt in dem Jahve, den sie als Gott der Gerechtigkeit mit überwältigender Evidenz empfinden, dann hat doch gewifs nicht nur das drohende Unheil, sondern auch die Sünde des Volkes sie zum Reden veranlafst. Deswegen soll die Unglücksbotschaft ihre selbständige Quelle behalten, aber warum soll erst auf ihr das sittliche Urteil über das Volk beruhen? kann nicht dieses ebenso seine Selbständigkeit besitzen? kann es nicht gerade das Zusammentreffen zwischen der bösen Vorahnung und dem sittlichen Urteil gewesen sein, was die prophetische Predigt hervorbrachte? Nimmt man es ernst mit dem Begriff der Weissagung im Unterschiede von der auf keine sittlichen Gründe zurückgehenden Wahrsagung, dann scheint es mir umsomehr nahe liegend, zum Zustandekommen der Weissagung eine Wechselwirkung zwischen Vorahnung der Zukunft und sittlichem Urteil über das Volk zu fordern.[1]) Liefen beide Urteile ungezwungen auf dasselbe hinaus, dann rechtfertigt sich die hinreifsende Sicherheit der Überzeugung, mit der ein Amos und ein Hosea ihrem Volke den Untergang ankündigen. Wo etwas wie eine Rechtfertigung des göttlichen Strafurteils durchblickt, da handelt es sich doch vorzugsweise um die heidnischen, Israel benachbarten Völker, bei denen naturgemäfs das sittliche Verderben nicht so unmittelbar beobachtet werden konnte, wie bei Israel, und das heilige Volk wird nur der Vollständigkeit halber erwähnt (Amos 1 und 2). In Bezug auf Israel selbst erscheint (auch nach Wellhausen und Smend) der Prophet des Zornes Jahves voll, bereit ihn auszuschütten auf die arglose Menge der Hauptstadt, in dem Ingrimm Jahves, den er als gereiztes Raubtier dem Volke gegenübertreten oder als heimliche Fäulnis am Marke des nationalen Lebens zehren läfst, stellt sich auch sein eigener Zorn dar, der in keiner Weise gemacht, sondern der unmittelbare Ausdruck seines innersten Empfindens ist. Dabei kann man es dahingestellt sein lassen, was das Frühere war:

[1]) Diese Möglichkeit hat Smend S. 162 ff. nicht ins Auge gefafst, er diskutiert nur immer wieder die Frage, ob man den Gedanken der Vernichtung allein aus der Vergeltung ableiten könne, giebt aber selbst zu: „Amos begründet seine Drohung mit dem Hinweis auf die Sünde Israels“ 162. „Im Blick auf die Sünden Israels ist Amos überzeugt, dafs Jahve Israel vernichten müsse, es erscheint ihm das als eine moralische Notwendigkeit,“ 163.

dieser Ingrimm oder die böse Ahnung, beides ist denkbar. Lange kann die Verzweiflung über die Sünde des Volkes am Herzen des Propheten genagt haben, ohne dafs die Vorstellung eines Vertilgungsgerichts sich regte (ja Smend hat recht, zu behaupten, dafs sich hieraus ein Postulat nicht ergeben konnte, dafs Jahve Israel vernichten müsse). Mit dem Moment aber, wo die Ahnung vom Zusammenbruch des Staates seine Seele erfafste, war auch die Kombination beider Momente gegeben, unmittelbar wufste der Prophet, dafs die Katastrophe Strafe sei und nur Strafe sein könne. Oder der Blick für das sittliche Verderben in seiner ganzen Tiefe war ihm noch nicht aufgegangen, während ihn schon trübe Ahnungen beschäftigten und niederdrückten, in dem Aufeinanderwirken beider Vorstellungsreihen entstand der Gedanke des Vertilgungsgerichts. Zuweilen nahm wohl auch, wie in der dritten Vision des Amos, die böse Vorahnung die Gestalt des gerecht, nach absoluter Norm vergeltenden Jahves an, gewifs ein Zeichen dafür, dafs beide Momente gewöhnlich innig miteinander verschmolzen sind, so dafs man keins lösen kann, ohne die Weissagung zu töten. Kommt demnach bei dem Vorherwissen der Propheten stets eine sittliche Gröfse, nämlich der innere Zustand des Volkes in Betracht, so müssen die Vorhersagungen in den meisten Fällen wenigstens principiell einen hypothetischen Charakter getragen haben, denn die Möglichkeit einer Umkehr des Volkes, wenigstens in einzelnen Gliedern, ist niemals mit Sicherheit abzulehnen. Dabei ist es gleichgültig, ob den Propheten diese Möglichkeit vollkommen klar vor der Seele gestanden hat. Das wird kaum immer der Fall gewesen sein, da sie meist so lebhaft mit dem Strafgericht beschäftigt sind, dafs eine verstandesmäfsige Auseinandersetzung nach dieser Richtung hin kaum stattgefunden hat. Wohl aber wird anzunehmen sein, dafs der Gedanke an die Möglichkeit der Umkehr des Volkes latent in dem Inneren des Sehers schlummerte, um bei gegebenem Anlafs hervorzubrechen, z. B. wenn der Gedankengang seiner Rede oder Schrift ihn auf die Erwägung dieser Eventualität führte. Jedenfalls haben die späteren Propheten von Jesaia an, wie oben angedeutet, bewufst mit einer solchen Möglichkeit gerechnet. Das Strafgericht kann daher schon bei Hosea unter verschiedenem Gesichtspunkt angesehen werden, es behält nicht immer den Charakter reiner, zorniger Vergeltung, es kann auch die Art eines Züchtigungsleidens, eines päda-

gogischen Mittels in der Hand Jahves annehmen. Das ist theologisch noch durchaus nicht vermittelt, es handelt sich zunächst um rein praktische Gesichtspunkte, um den unmittelbaren Ausdruck des prophetischen Empfindens und tastenden Urteils. Die Sicherheit der Vorahnung wird dadurch auch in keiner Weise berührt: das Unheil kommt bestimmt, wie es der Prophet erwartet hat, aber welchen Charakter es annimmt, das hängt von dem Verhalten des heiligen Volkes ab, das der Prophet nicht sicher vorauszuberechnen vermag.

Hiermit ist die principielle Verhandlung über das Ahnungsvermögen und seinen Einfluſs auf die Gestaltung der Vorhersagung beendigt, einige Einzelfragen werden unten noch zur Sprache kommen. Es scheint, als habe damit die Untersuchung über die Berufsbegabung der Propheten, abgesehen von einigen Nebendingen, ihr Ende erreicht. Näher betrachtet aber können wir hier noch nicht den Schluſs der Verhandlung machen. Denn, zergliedert man das Selbst- und Berufsbewuſstsein der Propheten sorgfältig, so bemerkt man doch, daſs man ihm nicht gerecht werden würde, wenn man versuchen wollte, aus dem Ahnungsvermögen allein den übernatürlichen Charakter der Prophetie zu begreifen. So richtig es ist, wenn Smend in ihm ein göttliches Geheimnis erkennt, und so gewiſs diese gottgewirkte Begabung dem Propheten die Gewiſsheit verlieh, nicht eigene Weisheit aus seinem Herzen zu verkünden, so genügt diese Gabe doch nicht, um die groſsen Prädikate zu begreifen, die die Propheten sich beigelegt haben. Selbst ein so scharfer Kritiker wie Wellhausen redet Geschichte Israels 414 von dem „gottmenschlichen Ich“ des Propheten, wozu er Joh. 10, 35 vergleicht, und oben sahen wir, wie leicht der Seher unmittelbar aus der eigenen Rede in diejenige Gottes überspringt und umgekehrt. Das erklärt sich nicht nur daraus, daſs der Bote eines Herrn naturgemäſs dessen Stellvertreter ist und in seinem Namen das Wort ergreifen darf, auch nicht nur aus der Gottbezogenheit des Frommen im allgemeinen, sondern aus einer ganz specifischen Gottesgemeinschaft. Durch die Berufung fühlt sich der Prophet dem Volk gegenüber in eine andere Sphäre hinaufgehoben (vergl. z. B. „ihr ermüdet meinen Gott“ im Munde Jesaias 7, 13, „Jahve dein Gott“ im Munde des Volkes Jeremia gegenüber 42, 2, 3, 5, dem wiederum „Jahve euer Gott“ 42, 4 entspricht), mit dem Geist Gottes erfüllt (איש הרוח Hos. 9, 7. Jes. 30, 1), so ganz als Gottesmann,

dafs er Gottes Mund heifst Jes. 30, 2. Wer ihn verachtet, verschmäht Gottes Wort und verwirkt schwere Strafe, wer ihn gläubig anhört, empfängt die Verheifsung, weil er Gott fürchtet. Er sieht die Welt nicht mehr mit menschlichen, sondern mit göttlichen Augen an, er richtet alles und wird von niemand gerichtet. Er fühlt, was Gott fühlt, seinen Zorn und seine Liebe, er handelt wie Gott handelt, abbildlich und vorbildlich zugleich, so Hosea mit seinem Weibe, Jesaia mit seinen Kindern, Jeremia mit seinem Gürtel. Er ist über die Völker und Königreiche der Erde gesetzt,[1]) er tränkt sie mit dem Becher des Verderbens, dafs sie zusammenbrechen, die Welt liegt unter seinen Füfsen. Er schwört bei Jahve, vor dem er steht, d. h. mit dem ihn die beständige Beziehung des Dieners zu seinem Herrn verbindet, und schaltet doch frei mit Gottes Wundermacht, die ihm für die gewaltigsten Zeichen zur Verfügung steht. So trotzt er in der Kraft Jahves seinem eigenen Volk, eine eiserne Säule, eine eherne Mauer, und lächelt mit Jahve über den Zorn der Heiden, in schwerer Zeit für die Seinen ein Vorbild des Glaubens. Denn sein Fels ist der Gott, den er ohne jeden ungesunden Überschwang des Gefühls „seinen Freund“ nennt Jes. 5, 1 f., in dessen geheimen Rat er eingeweiht ist, Am. 3, 7, Jer. 23, 22, und dessen innerliche Nähe er als das teuerste Besitztum seines Herzens empfindet Jer. 12, 2. Läfst sich diese grofsartige Freiheit, mit der die Propheten über Gottes Macht und Wort verfügen, diese Evidenz, mit der Gott ihnen vor Augen steht, diese Energie, mit der sie ihn in ihrem Inneren wirkend wissen, einigermafsen erschöpfend erklären als Folge jenes Ahnungsvermögens? Dafs es der „ethische Monotheismus“ nicht thut, wurde schon oben hervorgehoben, das in den Propheten pulsierende Leben, ihr Bewufstsein mit der persönlichen, die Welt bewegenden Kraft in Berührung gekommen zu sein, verlangt zu seiner Erklärung eine lebendige Gemeinschaft mit ihrem Gott. Inwiefern diese Gottesgemeinschaft sich geschichtlich angelehnt hat an die Ekstasen und Entzückungen der früheren Propheten, läfst sich selbstverständlich nur vermuten. Einiges erinnert noch an diese frühere Zeit, wie das „Reden Gottes im Propheten“ Hos. 1, 2 u. ö., auch der Geist Jahves, der als treibende Kraft der

[1]) Siegfrieds Vorschlag, Theologische Litteratur-Zeitung 1895 125, das לגוים und על הגוים Jer. 1, 5, 10 zu streichen, verdient meines Erachtens keine Beachtung, er ist rein tendenziöser Natur.

prophetischen Wirksamkeit gilt, vergl. unten. Aber im ganzen ist doch das seelische Bild, das diese Zeit vom Propheten bietet, ein zu verändertes gegen früher, als dafs man ernsthaft die Gottesgemeinschaft der spätern Propheten mit jenen enthusiastischen Erscheinungen auf eine Linie stellen könnte. Die Verzückung kann für die Späteren nicht das Element gebildet haben, in dem sich die Berührung zwischen Gott und Mensch vollzog und ohne das sie nicht hätte eintreten können. Dazu ist, wie jetzt allgemein zugestanden wird, der Gottesgedanke der Propheten zu klar, zu herbe, zu persönlich, zu sittlich. Von einem naturhaften Schwelgen im Göttlichen, wie es bei Verzückungen so leicht stattfindet, ist bei den Propheten nichts zu spüren. Sonach ist die Ekstase, wo sie nicht als natürliches Vehikel der Ahnung auftritt, verg. S. 55 ff., lediglich als Folge oder Symptom der Gottergriffenheit zu beurteilen, wenn sie auch für den Propheten mehr bedeutet haben kann und mehr bedeutet hat. Demnach kommen auch die in der Vision hervortretenden Mittel, die Beziehung zwischen Gott und Mensch herzustellen, in der That nur als Bilder und Symbole in Betracht, wie bereits S. 53 f. in Bezug auf die Glühkohle in Jes. 6 darzuthun versucht wurde.

Im übrigen stehen wir hier in der That vor einem Mysterium, das sich unserer näheren Beobachtung und Zergliederung entzieht. Wir können nur die Thatsache eines einzigartig erhabenen Bewufstseins der Einheit mit Gott konstatieren und sind genötigt, daraus auf einen vorhandenen Grund dieses Bewufstseins zu schliefsen. Im allgemeinen wird man sich nach dem, was die Prophetenschriften, besonders die Berufungsvisionen, darüber verraten, diesen Verkehr nach Analogie der Beziehung zu denken haben, die der Fromme zu Gott hat. Die Gemeinschaft wurde, einmal gewonnen, zweifellos gewöhnlich unterhalten durchs Gebet, in dem auch die persönlichsten Angelegenheiten des Beters vor Gott gebracht wurden. Als das Hauptgebiet aber, auf dem sich der Verkehr zwischen Gott und dem Propheten bewegte, wird man doch das Sittliche ansehen müssen, hier offenbarte Gott mehr und mehr sein heiliges Wesen und öffnete damit auch dem Propheten die Augen über sein eigenes und Israels Unrecht. Hiervon legt Jes. 6 ein deutliches Zeugnis ab, nicht ohne dafs zugleich dem Propheten die Gewähr gegeben wird, dafs Gott auch für seine Sünde Vergebung bereit habe. Aber freilich haben wir kein Recht, diesen Verkehr nur als eine

sittlich-religiöse Beziehung zu bezeichnen, damit würden wir dem specifischen Bewufstsein der Propheten, z. B. ihrer Wundermacht nicht gerecht werden und die Schranken unseres Wissens unberechtigt überschreiten. Jedenfalls zeigen die Propheten das deutliche Gefühl, dafs nicht sie selbst nach besondrer Beziehung zu Gott verlangten, sondern dafs umgekehrt Gott die Beziehung zu ihnen immer aufs neue suchte. Dachten sie den Schwierigkeiten des prophetischen Berufes durch Aufgabe ihrer Beziehung zu Gott aus dem Wege zu gehen, so drängten sich ihnen immer wieder Gottes Gedanken und Entschlüsse mit solcher Energie auf, dafs sie ihm nicht entrinnen konnten. Die göttliche Kraft überwältigte den Propheten so ganz, er fühlte sich von Gottes Wesen so völlig eingeschlossen, dafs er genötigt war, von ihm auch anderen gegenüber Zeugnis abzulegen. Je inniger und dauernder nun diese Gemeinschaft wurde, umsomehr mufste sie sich zu einer vollen Lebenseinheit ausgestalten, so dafs der Prophet unter Zurückstellung seiner eigenen Interessen die Welt mehr und mehr mit Gottes Augen ansehen lernte. Wie weit er es erreicht, in voller Gemeinschaft mit Gott zu stehen, das mufs gewifs davon abhängig gemacht werden, bis zu welchem Grade er selbst sich dem erziehenden Einflufs Gottes öffnete, um unter seiner Zucht eine reife, sittliche Persönlichkeit zu werden. Denn wie die vollendete Offenbarung Gottes in Christo dessen Sündlosigkeit zur Voraussetzung hat, so wird auch im Alten Bunde Gott sich nur soweit haben mitteilen können, als das religiöse Individuum ihm selbst Raum geschafft hatte. Die religiöse Genialität, die den Propheten nach S. 16 ff. kaum abgesprochen werden kann, vielmehr die natürliche Grundlage für ihr Prophetenamt bildete, gab allerdings auch für die göttliche Selbstmitteilung eine nicht zu unterschätzende Vorbedingung ab, diente aber nach dem, was oben über Muhammed bemerkt wurde, auch wesentlich dazu, die Verantwortung des Propheten zu verschärfen. Denn, wem viel gegeben ist, von dem wird auch viel gefordert. Der beste Beweis hierfür ist die Thatsache des falschen Prophetentums, das ja historisch betrachtet sich als Rest des ältesten ekstatischen Enthusiastentums darstellt, aber doch, wenigstens in der späteren Zeit, nicht ohne grofse sittliche Oberflächlichkeit denkbar ist. Auf sie hatte weder die gewaltige Predigt der Ereignisse, die die Weissagung der wahren Propheten im wesentlichen bestätigte, noch das Zeugnis, das diese in Wort und Wesen

von Gottes Willen ablegten, einen Eindruck gemacht, verdientermafsen wurden sie durch die Katastrophe mit ihrem Werk vom Erdboden getilgt.

Aus dem Vorstehenden ergiebt sich schon, dafs man jener Selbstmitteilung Gottes an den Geist des Propheten auch einen Einflufs auf den materiellen Inhalt der Vorhersagungen einzuräumen hat. Denn wenn durch das Fehlen ernster Gottbezogenheit, wie es bei den falschen Propheten angenommen werden mufs, tiefgreifende Irrtümer in den Vorhersagungen über die nächste Zukunft und die endlichen Schicksale des Gottesreichs hervorgerufen werden konnten, so ist umgekehrt nicht zu bezweifeln, dafs die Tiefe der Gotteserkenntnis, welche die echten Propheten durch ihre Gottesgemeinschaft gewannen, auch klärend und reinigend auf den Inhalt der Weissagungen eingewirkt haben wird. Ehe wir Einzelheiten betrachten, mufs ich hier allerdings noch einmal ablehnen, über das Wie? dieses Einflusses ein sicheres wissenschaftliches Urteil abgeben zu können.[1]) Bewegt man sich doch hier auf jenem transcendenten Gebiet, in das wohl einzelne Rückschlüsse hineinreichen, das sich aber streng wissenschaftlicher Erforschung entzieht. Deshalb brauchen die allgemeinen Glaubensaussagen über Thatbestände dieses Gebiets nicht unsicher zu sein; will man die Propheten nicht zu thörichten Schwärmern machen, was zu ihrer sonstigen religiös-sittlichen Erkenntnis schlecht stimmen würde, so wird man ihnen aus moralischen Gründen den Besitz jener specifischen Gottesgemeinschaft zu-

---

[1]) Mit der nötigen Reserve lassen sich vielleicht einige negative Aussagen machen. Es wird dieser Einflufs schwerlich so zu denken sein, dafs Gott dem Propheten unmittelbar, indem er auf der „Klaviatur des menschlichen Geistes“ hintereinander eine Reihe von Vorstellungen oder Begriffen berührte, Sätze oder Gedankenreihen übermittelt habe. Diese mechanistische Auffassung der Offenbarung hat ihre Widerlegung im Grunde schon in dem gegen König Bemerkten gefunden. Denn es macht keinen Unterschied, ob man Gott bei der Einblasung von Gedanken in den Menschen den Weg durch dessen Auge und Trommelfell oder durch seinen „Vorstellungsapparat“ nehmen läfst. Hätte Gott die Propheten wie Musikinstrumente gespielt, so müfsten ihre Aussprüche wahrlich anders aussehen! Besonders die über die Fehlsamkeit der Propheten gegen König vorgebrachten Beobachtungen würden hier aufs neue zur Geltung kommen. Damit sollen andere unmittelbare Wirkungen Gottes auf den Geist des Propheten nicht ausgeschlossen werden, als ihr Gebiet wird namentlich das Gefühlsleben des Inspirierten, vor allem sein sittlich-religiöses Gefühl in Frage kommen.

sprechen müssen. Aber zur näheren Charakteristik dieses ihres Verhältnisses zu Gott fehlen uns doch die Mittel, man wird das Geheimnis einfach anerkennen müssen. — Am stärksten ist natürlich der Einfluſs der Gotteserfahrung der Propheten auf diejenigen Weissagungen gewesen, die mehr oder weniger unmittelbare Konsequenzen seiner sittlich-religiösen Überzeugung darstellen. Hierzu dürfen wir hauptsächlich die messianischen Weissagungen tieferer Bedeutung rechnen. Sie beruhen ja strenggenommen weniger auf unmittelbarer Vorahnung, als auf religiöser Spekulation, die sich, beeinfluſst von den traditionellen Vorstellungen über das herrliche Ende der Wege Gottes mit Israel, in die Zeit nach dem Gericht versenkte. Indem die Seele des Propheten sich intensiv mit diesen Fragen beschäftigt, tauchen dann wohl auch Ahnungen künftiger groſser Dinge in ihr auf, doch immerhin nur unbestimmter Natur. Denn die Hauptsache giebt in diesem Falle die theologische Überzeugung des Propheten, sie zeigt dem Jesaia die israelitische Thora zugleich als das wahrhaft Humane, alle Völker Verbindende und Jahve als künftigen Lehrer und Richter auch der Heiden, die nach Zion wallfahren, um sich von dort Entscheidung zu holen. Dabei ist nicht auszuschlieſsen, daſs dem Propheten während seiner Meditation über die künftige Gestalt des Gottesreichs die Ahnung des Universalismus blitzartig aufleuchtete, doch ist klar, daſs die Vorahnung jedenfalls durch die Kontemplation angeregt war. Wohl auf keinem Gebiet spielt also die religiöse Erfahrung eine so groſse Rolle als auf diesem. So wäre Jeremia kaum auf seine Weissagung vom Neuen Bunde gekommen, die fast an die Höhe christlicher Erkenntnis heranreicht, wenn ihn nicht die auf Grund seiner Lebenserfahrungen erwachsene Beziehung zu Gott zu einem Individualismus und einer Innerlichkeit in religiösen Dingen geführt hätte, wie sie wohl einzigartig in vorexilischer Zeit dagestanden haben.

Fernerhin ist sicher, daſs durch die tiefere Erkenntnis des heiligen Wesens Gottes auch eine tiefere Einsicht in das Wesen der Sünde gewonnen werden wird, so daſs hierdurch die Ahnung des bevorstehenden Gerichts sich verschärfen kann. Nicht als sollte die Ahnung direkt abhängig gemacht werden von dem Einblick in das innere Verderben des Volkes, sondern so, daſs die Art und Weise des Gerichtsvollzugs durch ihn eine Verschärfung erleidet. Ob nicht Hosea noch entschiedener auf Be-

kehrung hingedrängt hätte, wenn nicht sein Einblick in das Wesen der Sünde ihn davon abgehalten hätte? Vgl. Hos. 6, 4 „was soll ich dir thun Ephraim . . . ist doch eure Liebe wie die Morgenwolke und wie der Tau, der früh verschwindet.“ 7, 1 „will ich Israel heilen, so offenbart sich die Sünde Ephraims“ . . . 7, 16 „sie wenden sich — nicht zur Höhe, sie sind wie ein trügerischer Bogen“ . . . Auch eigene Erfahrungen konnten diese Einsicht verstärken: 9, 7 „es kommen die Tage der Ahndung, es kommen die Tage der Vergeltung, erkennen soll es Israel, dafs (nach eurer Meinung und Schmähung) ein Narr der Prophet, ein Verrückter der Geistesmann ist (ja wohl wahnsinnig, aber), wegen der Menge deiner Sünde und der Unzahl der Anfeindungen (gegen ihn), vergl. Wellhausen zu diesem Stück. — Andrerseits kann die Gotteswirkung auf den Propheten auch eine Hoffnung auf schliefsliche Milderung des Gerichts nahe legen, so ist jener tröstliche Gedanke Hos. 11, 8—11 unmittelbar aus der Erkenntnis des Wesens Jahves geschöpft „ich will die Glut meines Zornes nicht ausführen, will Ephraim nicht wieder vernichten, denn Gott bin ich und kein Mensch, in deiner Mitte heilig“ . . . Hier greift die auf unmittelbarer Gotteserfahrung beruhende Gottesidee deutlich der Ahnung in die Zügel: trotz aller Gerichtsangst fühlt der Prophet das göttliche Erbarmen mit dem Volke: „es kehrt sich mir um mein Herz, zumal entbrennt mein Mitleid“ (lies mit Wellhausen: רחמי statt נחמי). Auf die bedeutsamen geschichtlichen Folgen dieser Selbstoffenbarung des göttlichen Erbarmens braucht hier nur hingewiesen zu werden, liest sich doch das dem Evangelium so verwandte Buch des Deuterojesaia wie Variationen zu dem Thema von Hos. 11, 8—11.

Vielfach hat dieser unmittelbare göttliche Einflufs auf die Empfindung des Propheten ihm auch die Gewifsheit gegeben, mit einer Vorahnung auf dem rechten Wege zu sein, wie das Riehm a. a. O. S. 33—40 besonders hervorgehoben hat, indem er zugleich das testimonium spiritus sancti internum und die Gebetserhörung als verwandte Erscheinungen auf christlichem Gebiet heranzog. Auch hier erfährt der Fromme eine unmittelbare Vergewisserung über Gottes Willen, die er mit voller Sicherheit auf eine Einwirkung Gottes auf sein Inneres zurückführt. Allerdings kann man auf den ersten Blick die Frage stellen: wenn der Prophet durch das Ahnungsvermögen über das Kommende bereits vergewissert war, wozu brauchte er dann diese Bestäti-

gung seiner Voraussicht? Nun ist es gewifs richtig, dafs es Ahnungen gab, die der Prophet als unmittelbare göttliche Beschlüsse über das Geschick des Volkes empfand. Hier kann man in der That von einer fast naturhaften Art der Gewifsheit reden: wie das Wetterglas fällt, weil der Sturm im Anzuge ist, so spiegelt sich die nahende Katastrophe mit Notwendigkeit verlaufend im Geiste des Sehers. Gewifs hat der Prophet auch in solchem Falle das Bewufstsein reiner Receptivität gehabt. Plötzlich wird er von der Hand Jahves ergriffen, seine Rede trägt etwas Hastiges, Gewaltsames an sich. Aber wir sahen bereits, dafs eine solche unfehlbare Sicherheit nur solchen Ahnungen innewohnte, die für die grofsen Lebensfragen der Geschichte Israels eine Entscheidung gaben. Anders stand es bei Einzelfällen, wie sie das Hin- und Herwogen des politischen Lebens mit sich brachte. Gewifs ist auch hier zuweilen eine rapide Ahnung aufgestiegen, besonders wenn der Geist des Propheten durch Widerspruch oder Leichtsinn des Volkes momentan heftig erregt war und eine augenblickliche Entscheidung erfordert schien. Zwei solche Fälle in Jes. 7 und 22. In Jes. 7 verwandelt Jesaia, auf des Ahas Weigerung, ein Zeichen anzunehmen, von plötzlicher Bewegung erfafst, das tröstliche Zeichen des Immanuel in ein furchtbar drohendes. Und Jes. 22, 14 heifst es, als das Volk sich beim Herannahen des Feindes wüstem Taumel hingegeben hat, während Jahve an jenem Tage zum Weinen und zur Klage, zum Glatzescheren und Trauern aufforderte: darum offenbarte er sich mir in meine Ohren: „nicht wird ihnen diese Sünde vergeben werden, bis sie tot sind.“ Aber bemerkenswert ist doch, dafs Jesaia in beiden Momenten keine unfehlbaren Weissagungen ausgesprochen, vielmehr beide Male übers Ziel hinausgeschossen hat. Die heftige Erregung des Augenblicks gab der Unglücksahnung eine so düstere Färbung, dafs ihr nachher die Wirklichkeit doch nur zum Teil entsprach.

Für gewöhnlich werden die Propheten, wenn eine Einzelfrage ihnen zur Entscheidung vorgelegt wurde, oder wenn durch ein plötzlich eintretendes politisches Ereignis die geschichtliche Lage sich verschob, nicht sofort eine Antwort zur Stelle gehabt haben. Die natürlichen Ahnungen liefsen sich nicht auf Befehl mit einem Schlage herbeizaubern, konnten auch wohl einmal ganz ausbleiben. In solchen Fällen haben sich die Propheten zweifellos nicht nur receptiv verhalten, und da das Volk in normalen

Verhältnissen sich mit allen seinen Anliegen an die Gottesmänner zu wenden pflegte, so sind solche Fälle gewifs nicht ganz selten gewesen. Ja nach dem, was oben über die verschiedene Beurteilung der Katastrophe bei Amos und Hosea bemerkt wurde, darf man auch bei wirklich vorhandenen Ahnungen über das Geschick des Volkes, die an sich spontan auftraten und den Propheten gewissermafsen überwältigten, eine ihnen folgende assimilierende Thätigkeit des Propheten nicht ausschliefsen. Und gewifs bestand diese oft in einem mächtigen Gebetsringen mit Gott, einem Erörtern aller einschlagenden Möglichkeiten, bis die Seele des Gotteskämpfers sich zufrieden gab und — durch die innere göttliche Bestätigung der natürlichen Ahnung überwunden — das Schicksal des Volkes in den Willen seines Gottes zu überlassen lernte. Hier ist der Punkt, wo ich Riehm und dessen Nachfolger Schwartzkopff Recht geben mufs, wenn sie den Propheten auch eine gewisse Aktivität beim Zustandekommen des Gotteswortes wahren und als einen nicht unwesentlichen Faktor der Offenbarung die innerliche Vergewisserung des Propheten über den göttlichen Willen ansehen. Zugleich befinde ich mich wieder im entschiedensten Gegensatz gegen König, der in Konsequenz seines falschen Offenbarungsbegriffes die Propheten als rein passive Organe Gottes ansieht, die Gottes Wort lediglich mechanisch aufzunehmen brauchen. Das ist eine Folge seines kritiklosen Nachsprechens der Selbstaussagen der Propheten, deren Worte gerade in Bezug auf diesen Punkt cum grano salis aufgefafst sein wollen.[1]) Indem er diese Gotteskämpfer zu unselbstständigen Nachsprechern eingeblasener Aufträge degradiert, hat er die gewaltige geistige Arbeit nicht gewürdigt, die ihnen in der That oft zugewiesen war. Sicher ist diese assimilierende Thätigkeit der Propheten, die sich im beständigen Aufblick zu Gott vollzog und vorzugsweise durch das Gebet vermittelt wurde, bei den Propheten des siebenten Jahrhunderts nachzuweisen. Das Buch des Jeremia ist durchzogen von Gebetsworten, in denen er seine Anliegen, persönliche und von seinen Zeitgenossen ihm anbefohlene, vor Gott bringt. Nicht selten ergiebt sich so ein Zwiegespräch zwischen Gott und dem Beter, das selbstverständlich als ein inneres gedacht sein will. Nur seltene Aus-

[1]) Vergl. die allerdings nicht zu pressenden Worte Wellhausens a. a. O. „In der schöpferischsten Aktion haben die Propheten das Gefühl vollkommener Passivität."

nahmen sind hiervon gestattet. Hiermit stimmt überein, daſs die in der prophetischen Zeit entstandenen Partien des Pentateuch und der historischen Bücher, die wohl sämtlich aus dem mit den Propheten vertrauten Kreise hervorgegangen sind, sich einen נביא nur als gewaltigen Intercessor für das Volk denken können. Gebet und Prophet gehören so nahe zusammen, daſs das Volk vielfach sein Gesuch um eine göttliche Entscheidung in die Worte kleidet: „bitte doch für uns zu Jahve, daſs er uns sage, was wir thun sollen.“ Mit dieser Aufforderung treten die Oberen nach Jer. 42, 2 ff. vor den Propheten. Und wenn hierauf Jeremia sich nach V. 4 zur Fürbitte bei Jahve bereit erklärt hat, so wird er die nach zehn Tagen erfolgende göttliche Antwort kaum in der Ekstase empfangen haben, sondern des Willens Gottes im Gebet gewiſs geworden sein. — Aber auch schon die Propheten des 8. Jahrhunderts haben über Gottes Entscheidungen durch das Gebet Gewiſsheit erlangt, so Amos Kap. 7, Ähnliches bei Hosea Kap. 5 und 6 und Jesaia Kap. 8, eins der wenigen Kapitel, in denen der sonst sehr objektiv berichtende Prophet uns in innere Vorgänge hineinschauen läſst. Die Nachfolger des Jeremia sind in dieser Praxis seinen Spuren gefolgt. Das ganze Buch des Habakuk besteht, von dem Einschub 1, 5—11 abgesehen, aus einem Gebet und der göttlichen Antwort, und auf das Spottgedicht 2, 6—20 folgt nach dem jetzigen Text in Kap. 3 wieder eine תפלה. In Kap. 63 f. hat Deuterojesaia für die exilische Gemeinde eine groſse Fürbitte ausgesprochen, Verwandtes in Sach. 1 und dem nachexilischen 7. Kap. des Micha. Dabei zeigt Amos 7 ff. noch jetzt deutlich, wie der Prophet im Gebet von einer anfänglich noch unbestimmten Vorstellung über das Ende Israels zu einer immer gröſseren Bestimmtheit geführt wurde: zunächst spricht die Ahnung von einer Heuschreckenplage, dann von einer groſsen Dürre, beide werden zurückgenommen. Doch der Gedanke an den strengen, nach absolutem Maſsstab richtenden Gott tritt wieder unabweislich vor den Geist des Propheten, er muſs ihn festhalten. Aus ihm ergiebt sich die Vorstellung des hereinbrechenden Endes, die zwei Visionen bestätigen, die letzte den unnachsichtig zürnenden, die Vernichtung des Volkes ankündigenden Jahve vor Augen stellend. Ähnliches mehrfach bei Jeremia: die Fürbitte für das Volk findet bei Jahve keine Statt, der Himmel bleibt ehern, der Prophet muſs sich an die Idee

absoluter Vernichtung Judas gewöhnen. Natürlich ist die steigende Klarheit nicht ohne Reflexion auf den sittlich-religiösen Zustand des Volkes entstanden, aber doch genügt sie nach den angezogenen Beispielen nicht allein zur Erklärung der prophetischen Gewifsheit. Vielmehr haben, wie schon oben bemerkt, mit Recht Oehler, Alttestamentliche Theologie II, 192 ff. Riehm messianische Weissagung S. 26 f. u. Aa. auf die im religiösen Leben hervorragender Frommen mehrfach bezeugte Gebetserhörung hingewiesen, um dieses göttliche Ja oder Nein verständlich zu machen, das eine Erwartung oder einen Wunsch des Propheten beantwortet. Auch hier ist mehrfach Gewifsheit durch das Gebet erreicht worden, wenn auch oft nur die negative, dafs Gott nicht erhört. König, der diese Analogie nicht gelten lassen will, ist von Orelli treffend widerlegt worden, seine Skepsis in diesem Falle zeigt wieder, wie nahe sich Supranaturalismus und Rationalismus berühren. Die Analogie zwischen diesen Erscheinungen ist um so schlagender, da es sich in unendlich vielen Zukunftsaussagen der Propheten um eine Alternative handelt, die dem Seher zur Entscheidung vorgelegt wurde. Der Stoff zur Vorhersagung ist gegeben, die Frage gestellt, der Prophet hat mit Ja oder Nein zu antworten. Ein gutes Beispiel bietet die oben citierte Stelle Jer. 42, wo dem Propheten erst nach längerem Ringen die göttliche Antwort gewifs wird. Recht instruktiv ist, dafs der Seher in solchen Fällen auch auf eine Antwort verzichten kann, ein Beleg dafür Jes. 21, 11 ff.: die Edomiter fragen den Seher, was ihnen bevorstehe, Glück oder Unglück? Es ist wohl zu begreifen, dafs ihm eine Antwort hierauf bedeutend schwieriger werden mufste, als wenn es sich um das Geschick des eigenen Volkes handelte, darum mufs er sie mit der Antwort bescheiden: „es kommt Morgen, es kommt auch Nacht, wenn ihr wieder fragen wollt, sucht mich ein anderes Mal auf.“ Gewifs oft ein schweres Ringen um die Wahrheit: das Haltbare vom Unhaltbaren zu unterscheiden, die Winke der göttlichen Eingebung richtig zu belauschen, die Eingebungen der natürlichen Antipathie und Sympathie als solche zu erkennen und von dem aus Gott stammenden zu trennen, war nicht immer eine leichte Aufgabe.

Doch, ehe wir von den Irrtümern in den Vorhersagungen der Propheten handeln, versuchen wir zunächst die Schranken der prophetischen Zukunftschau nach einer doppelten Richtung

festzustellen und fragen 1. wie weit geht die prophetische Voraussicht ins Einzelne? 2. wie weit erstreckt sie sich über die Zukunft? Die Antwort auf beide Fragen wird wesentlich von der Berufsaufgabe, die den Propheten zu teil geworden war, abhängen. Diese nun war, wie auch die S. 7—12 mitgeteilte Übersicht über die Geschichte der schriftstellernden Prophetie zeigt, hauptsächlich eine religiös-nationale. Sogar von solchen Propheten, in denen sich Prophetie und Seelsorge nahe berühren, vernehmen wir, dafs sie sich zu Wächtern über das Haus Israel eingesetzt wissen: Ezech. 3, 17, vergl. V. 1, 4, 7, 11. Das Wohl und Wehe des ganzen Volkes veranlafst sie zum Auftreten: Amos 3, 1—8. 5, 1 ff. 7—9. Hos. 1 und 2. Jes. 6. Mich. 3, 8 u. s. f., daher sie denn auch gewöhnlich die Israel benachbarten oder feindlichen Nationen in die Verkündigung mit hineinziehen: Am. 1 und 2; Jer. 1; Jes. 10, 5—34. 14, 28 ff. 17. 18. 20. Weitere Beispiele anzuführen, ist unnötig. In den Wirren ihrer Zeit, als Israel und Juda den vernichtenden Schlägen der Weltmacht erlagen, und Juda seine Wiederherstellung nach dem Exil erlebte, sind sie dem Volke zu Führern und Ratgebern bestimmt. Daher wurde schon oben betont, dafs sich ihre Gedanken im wesentlichen auf dem Gebiet der grofsen Weltpolitik bewegen, und ihre Vorhersagungen da ihre schönsten Triumphe feiern, wo es sich um Vorherbestimmung der einschneidenden Wendepunkte jener gewaltigen Völkerbewegungen handelt. In Bezug auf die erste Frage gilt es also sich den Gedanken vorab klar zu machen, dafs kleinliche Fragen blofser Neugier zu beantworten nicht Aufgabe dieser immer mit dem Höchsten und Wichtigen beschäftigten Gottesmänner ist. Specielle Prädiktionen in Bezug auf beliebige Personen, an sich gleichgültige Nebenumstände, Zeitbestimmungen, Namen finden sich daher nur selten in ihren Schriften, der einzige von ihnen, der speciellere Vorhersagungen in gröfserer Häufung mit besonders geflissentlicher Hervorhebung von Nebenumständen giebt, ist Ezechiel, ihm ist daher ein besonderer Abschnitt gewidmet worden. Manches für die ältere Theologie überraschende an speciellen Prädiktionen ist durch die Erkenntnis aufgehellt worden, dafs es sich hier nicht um Vorhersagungen handelt, wie der Name des Koresch im Deuterojesaia, die geschichtlichen Ausführungen des Buches Daniel u. s. w. Zu diesen Stellen mufs auch die scheinbar sehr specielle Vorhersagung Jes. 19, 18 von

fünf ägyptischen Städten, die die Sprache Kanaans reden sollen. gerechnet werden, von denen eine den Namen Stadt der Sonne (lies חרס statt הרס) tragen wird. Diese höchst eigentümliche Vorhersagung trägt wie überhaupt der Schluſs dieses Kapitels die deutlichen Spuren der makkabäischen Zeit an sich. Sehr sonderbar nimmt sich auch die stark detaillierte, fast spielende Vorhersagung Obad. 20 über die Wiederbesiedlung Judäas aus, zudem haben wir für ihr Eintreffen nicht die geringste Gewähr. Weniger eine Vorhersagung, als ein Versprechen im Namen Jahves giebt Hag. 2, 19, wenn er verheiſst, das Volk solle vom 24. Tage des 9. Monats, als dem Tage der Aufnahme des Tempelbaus, an gesegnet sein. Immerhin ist der Glaubensmut des Propheten beachtenswert, von einer psychologisch nicht vermittelten Vorahnung aber keine Rede. Sieht man von diesen Beispielen ab, so finden wir nur bei Amos, Jesaia und Jeremia speciellere Prädiktionen. Die Weissagung des Amos von der Exilierung der Aramäer nach Kir 1, 5 sieht ja, wenn man II. Reg. 16, 9 (der König von Assur führte die Aramäer nach Kir in die Gefangenschaft) dagegen hält, wie eine ganz unvermittelte Vorahnung des historischen Faktums aus. Indessen da Amos nach 9, 7 annahm, die Aramäer stammten aus Kir, so vermindert sich das Wunderbare beträchtlich, auch wenn Amos nicht nur hat sagen wollen „daſs die Aramäer wieder dahin zurückmüssen, woher sie gekommen sind und wohin sie gehören“ (Wellhausen). Wellhausen und Aa. bezweifeln sogar die Ursprünglichkeit des קירה II. Reg. 16, 9, da es in LXX (Vat.) fehle, das scheint mir zuweit gegangen, denn auch an beiden Amosstellen hat der Übersetzer den Eigennamen nicht verstanden, er liefs ihn wohl deswegen II. Reg. 16, 9 weg. Die scharfen Drohungen des Amos gegen Jerobeam II und den Oberpriester Amasia von Bethel sind im Grunde nur Konsequenzen aus seiner allgemeinen Zukunftserwartung: die Tage der Könige Israels und des Heiligtums von Bethel sind gezählt, bald erscheint der Feind im Land, und alle sittlichen Ordnungen lösen sich. So unrecht hatte Amos nicht (vergl. unten), aber eigentlich erfüllt sind diese Vorhersagungen wohl nur zum allerkleinsten Teil. Gegen einen einzelnen, aber sehr einflufsreichen Beamten Sebna hat Jesaia Kap. 22, 15 ff. eine sehr scharfe Drohung ausgestoſsen, die ihm das Exil in Aussicht stellt. Ob sie in Erfüllung gegangen ist, wissen wir nicht, nur das ist sicher, daſs (II. Reg. 18) Jes. 36, 3 mit

seiner Würde Eljakim ben Hilkia zur Zeit der Invasion Sanheribs bekleidet erscheint, während er selbst die Stellung des Sopher einnimmt. Dem Elj. wird nun in demselben Ausspruch gegen Sebna Jes. 22, 19—22 die Würde des Sebna verheifsen, daran aber V. 23—25 sofort die Drohung geschlossen, dafs der Nepotismus, den Eljakim treiben wird, sein Verhängnis beschleunigen soll: er soll wieder aus dieser hohen Stellung entfernt werden. Die grofse Schwierigkeit dieser Zusätze fällt auf und hat schon Hitz. und Bredenkamp dazu veranlafst, wenigstens die Weissagung vom Nepotismus und Sturz Eljakims als einen späteren Zusatz des Propheten anzusehen. Indessen die Schwierigkeit liegt tiefer, sie liegt nicht sowohl darin, dafs Jesaia dem Sebna mit offenbarer innerer Anteilnahme (man vergl. die breite und wohlgefällige Schilderung der Investitur Eljakims mit den Abzeichen des Sebna in V. 20—23 und die Hervorhebung der festen Stellung, die Eljakim einnehmen soll) einen unwürdigen Nachfolger geweissagt haben würde, als darin, dafs der Prophet überhaupt seine Autorität dazu benutzt haben sollte, um die Besetzung wichtiger Stellen im Staat durch sein prophetisches Wort durchzusetzen. Es läge hier eigentlich keine Weissagung mehr vor, sondern eine, den Schein der Weissagung an sich tragende Anweisung für die Besetzung eines Amtes. Das Verdienst, diese Schwierigkeit nachgewiesen zu haben, kann man Duhm nicht absprechen, er erklärt mit Recht schon V. 20—23 für einen Zusatz. Dadurch entlasten wir zugleich den Propheten von einem Irrtum über den Wert der Person des Eljakim und von einem Eingriff in die Rechte des Königs. — Die Terminsetzungen in den Weissagungen vom Immanuel und dem Eilebeute-Raubebald Kap. 7 und 8 überschreiten das Gebiet der Ahnung nicht, nicht eine bestimmte Zahl von Jahren oder Monaten wird für das Eintreffen der Weissagungen in Aussicht genommen, sondern nur eine ungefähre, wenn auch keineswegs schrankenlose Zahl ins Auge gefafst, nicht anders verhält es sich mit der runden Zahl von drei Jahren Kap. 20 und den 70 Jahren des Jeremia. Auch das Zeichen Jes. 37, 30 ff. bedeutet nur die feste Zuversicht des Propheten, dafs die Assyrer im nächsten Jahr abgezogen sein werden. Im wesentlichen sind diese Ahnungen durch die Geschichte bestätigt, der Irrtum betreffs Judas in Kap. 7 und 8 ist oben schon besprochen, doch hängt dieser nicht mit der Zahl zusammen. Auf Grund dieses Ergeb-

nisses kann behauptet werden, dafs die Prädiktion des Zusammenbruches Ephraims in genau 65 Jahren 7, 8 unprophetisch wäre. Da ferner V. 8^b den Gedanken und Rhythmus dieser Stelle total zerstört, aufserdem die Meinung, Ephraim werde erst nach 65 Jahren zusammenbrechen, der sonstigen, in diesen Kapiteln geäufserten Erwartung Jesaias total widerspricht, so liegt in V. 8^b eine Glosse vor, wie ziemlich allgemein anerkannt ist.

Entsprechend unserer besseren Kenntnis der Lebensumstände Jeremias wissen wir auch von ihm mehr specielle Vorhersagungen, doch sind diese nicht wesentlich anders geartet, als die des Amos und Jesaia. Über sämtliche jüdische Könige seiner Zeit, aufser über Josia, hat Jeremia geweissagt, meist scharf drohend, entsprechend seinem allgemeinen Zukunftsbilde, oder Alternativen stellend. Die Drohungen haben sich alle bewahrheitet, nur bei Jojakim fehlt ein Bericht über die Erfüllung, wenn auch möglicherweise später das Grab des Königs geschändet worden ist (siehe meinen Kommentar z. Jerem. zu Kap. 22, 19). Eine beliebige Einzelheit wollte Jeremia auch nicht treffen, wenn er Kap. 27, 20 ff. für das eherne Meer und andere in Jerusalem gebliebene Kultusgeräte das Exil weissagte „bis Jahve sich ihrer wieder annehmen werde," auf den Kern gesehen ist auch dieser Zusatz im Recht geblieben. Der Weissagung des Amos über Amasia und des Jesaia über Sebna gleicht die Drohung des Exils für Pashur ben Immer Kap. 20; da unter Sedekia als Tempelaufseher Sephanja ben Maaseja erscheint Kap. 29, so wird sich der Vorausblick Jeremias hier ebenso bewährt haben, wie bei der Todesdrohung gegen Hananja Kap. 28. Über die Natur dieser letzteren Ahnung vergl. S. 1—3. Auch gegen andere Feinde seiner Sache hat Jeremia im allgemeinen Interesse, bewegt von der Verkehrtheit ihrer, das Volk irreführenden Handlungsweise besondere Orakel ausgesprochen: Ahab ben Qolaja, Sedekia ben Maaseja, Schemaja der Nehelamit werden Kap. 29 als Objekte seiner Weissagungen genannt, wie er umgekehrt seine Anhänger und Freunde nicht ohne prophetischen Trost liefs: Ebedmelech den Kuschiten Kap. 39, Baruch den Schreiber Kap. 45 und die Familie der Rekabiten Kap. 35. Alle diese Vorhersagungen sind wieder relativ unbestimmt, wenn auch individualisiert, alle hängen mit den grofsen Ereignissen des Tages resp. der Zukunft zusammen, die Jeremia für das Volk nach dem Gericht erwartet. Nur die

Drohung gegen Ahab und Sedekia trägt ganz specielle Züge, die vielleicht ex eventu eingefügt sind. Dafs der Gedanke an sich, die Bestrafung dieser Propheten durch Nebukadnesar eintreten zu lassen, sich aus dem Argwohn erklärt, mit dem die Chaldäer diesen Fanatikern gegenüberstehen mufsten, habe ich a. a. O. zu Kap. 29, 20 ff. darzulegen versucht. Mehr die grofse Politik betreffen die Weissagungen Jeremias vom Volk aus dem Norden, von dem den nach Ägypten Geflüchteten bevorstehenden Schicksal, vom Zug Nebukadnesars nach Ägypten und dem Tod des Hophra.

Im Rückblick wird man sagen dürfen, dafs aufser Israel und den Völkern auch einzelne Personen als Objekt der Weissagung erscheinen, dafs es sich aber nicht um das Geschick beliebig aus dem Volk herausgegriffener Individuen handelt, sondern um die Feinde oder Freunde der prophetischen Sache, d. h. Jahves und seines Willens, resp. um das Geschick solcher, von denen der Prophet wegen ihrer einflufsreichen Stellung als Führer des Volkes eine bestimmte Stellungnahme zu Jahve verlangen kann. Ihr Zurückweichen und Schwanken oder auch ihre gegen Jahve getroffene Entscheidung motiviert den prophetischen Zorn, ihre Willigkeit gegen Jahves Gebot macht sie des Trostes oder der Auszeichnung wert, gewöhnlich hängt das ihnen Gedrohte oder Verheifsene irgendwie mit dem allgemeinen Geschick des Volkes zusammen. Vereinzelt kommt es auch vor, dafs den Propheten eine besondere Todesahnung ergreift, wenn es sich um die Bestrafung eines Feindes der Sache Gottes handelt, wie bei Hananja Jer. 28 und den Propheten Kap. 29. Immerhin ist sehr zu beachten, dafs die Ahnung über Hananjas Tod auf ganz anderer Stufe steht, als die genaue Bestimmung der Todesart für Ahab und Sedekia, auch sonst pflegen Todesahnungen sich gern auf das angetretene oder laufende Jahr zu beziehen. Die Ahnung sagt in diesem Falle „bald“, ist das Jahr also noch nicht weit fortgeschritten, wenn sie sich geltend macht, so ist sicher, dafs sie sich wenigstens bis zum Schlufs des Jahres erfüllt haben wird. Im Grunde wird also auch in diesem Falle keine zufällige Specialität vorhergesagt, wie es Kap. 29, 22 der Fall ist. Daher scheint mir die Frage erwägenswert, ob nicht an dieser Stelle die Form der Berichterstattung durch die Todesart des Ahab und Sedekia irgendwie beeinflufst ist. Denn allem Vermuten nach (vergl. meinen Kommentar) ist das Kapitel erst

nach dem Ereignis aufgezeichnet, das die Erfüllung der Drohung Jeremias brachte.

Stellen wir nunmehr im Anschluſs an die oben bezeichnete Aufgabe der Propheten, ihrem Volke zu religiösen Ratgebern in den politischen Wirren ihrer Zeit zu dienen, die Grenze der prophetischen Zukunftsschau fest. Der Sturmvogel zeigt nur den nahenden Sturm an, nicht einen beliebigen, der ihm folgen wird, das Wetterglas weissagt den Wechsel des Wetters, aber nichts darüber Hinausliegendes. Demnach hat die Weissagung von der Katastrophe ihre sichere Grenze in der Krisis selbst, wenigstens hört mit derselben die Gewiſsheit der prophetischen Vorausverkündigung auf. Darum ist es unmöglich, den Propheten eine Übersicht über die Geschichte zuzuschreiben, wie die Apokalyptiker sie ex post zu ihrer Beglaubigung geweissagt haben. Daher „ist sich jeder Prophet bewuſst, für seine Zeit zu leben: Amos weiſs sich gesendet, um bei dem drohenden assyrischen Gericht in die Trompete zu stoſsen; Hosea, um die Strafe für die Blutschuld Jesreels dem Hause Jehus anzukündigen; Jesaia, um das Volk durch Verstockung seines Herzens für die Zerstörung und Verwüstung des Landes reif zu machen, die er selbst noch zu erleben gedenkt; Micha, um dem Hause Israels seine Sünde vorzuhalten; Jeremia, um die Völker (natürlich schon bestehende, nicht zukünftige) auszureiſsen und zu bauen; Habakuk, um beim Druck der Chaldäer auf der Warte zu stehen und nach Jahves Hülfe auszublicken, desgleichen der Verf. von Jes. 21, 1—10, um auf den Sturz Babels zu warten; Deuterojesaia, um dem gebundenen Volke die Kunde der Befreiung durch Cyrus zu überbringen u. s. f., aber nicht einer hat die eschatologische Weissagung für seine eigentliche Aufgabe erklärt“ (s. meine Beiträge z. Jesaiakr. S. 192 f.) Selbst Ezechiel, bei dem man dies am ehesten vermuten könnte, hat es nicht gethan, denn er nennt sich einen Wächter für das Haus Israel, um die Seelen seiner Volksgenossen zu retten. Dem entsprechen auch die meisten Zeitbestimmungen in den Prophetenbüchern. Amos 7 zeigt, daſs Amos das Gericht noch für seine Zeitgenossen erwartete, Hos. 1 bezeugt dasselbe, immer handelt es sich um das bestehende Königshaus. Wie kurz sind die Fristen, die in Jes. 7 und 8 gestellt werden! Bis ein Knabe reif wird, der eben geboren werden soll, bis ein Kind Vater und Mutter rufen lernt, das demnächst das Licht der Welt erblicken wird. Gar nicht selten wird die

Frist als „ganz kurz“ bezeichnet: Jes. 10, 25; 29, 17 ff. Seph. 1, 7—14. Ez. 7, 7 ff., vergl. Am. 8, 1 ff. Jes. 13, 6. 9. Hagg. 2, 6. Mal. 3, 1. 5. Joel 1, 15. 2, 1. 2. 11. Jes. 43, 1. 19. 44, 1. 28. 45, 13. 47, 8. 11. 48, 14—16, 20. 49, 5. 51, 17. 22. 52, 1—3, 9—12. Oft haben die Propheten deswegen Spott und Unglauben erfahren, weil das Unheil, das sie ankündigten, länger auf sich warten liefs, als sie annahmen, das Deuteronomium setzt 18, 15—22 und Jeremia Kap. 28 voraus, dafs man das Wort eines Propheten an seinem Eintreffen oder Versagen prüfen könne auf seinen göttlichen Ursprung. Daraus ergiebt sich auch, wie verkehrt das oben citierte Urteil Tholucks ist, der von einem „perspektivischen“ Charakter der prophetischen Zukunftschau spricht, von Delitzsch zu schweigen, der gar eine „komplexe“ oder „optisch-komplexe“ Weissagung[1]) annehmen zu müssen glaubte. Denn nicht die Geschichte oder die Wendepunkte der Geschichte haben die Propheten vorhergeschaut, sondern vor das Auge der Propheten ist nur immer eine geschichtliche Krisis getreten, nämlich diejenige, die seiner Zeit bevorstand, mochte sie nun zum Guten oder zum Schlimmen führen. War das letztere der Fall, dann mufste natürlich der Eintritt der Heilszeit, wenn der Prophet ihn überhaupt ins Auge fafste, hinter die Kata-

[1]) Wenn freilich diese Behauptungen nur bedeuten sollten, dafs den prophetischen Weissagungen eine über ihre Zeit hinausgehende Bedeutung zukomme, dafs sie sich zum Teil in einem von den Propheten nicht geahnten höheren Sinne in der Erscheinung Jesu und in seinem Werk verwirklicht hätten, so würde ich mich nicht in Widerspruch zu ihnen setzen. Wer in der alttestamentlichen Geschichte eine organische Bildung sieht, in der wie bei jedem Organismus die früheren Entwicklungsstufen die kommenden höheren präfigurieren, (wie dies in geistvoller Weise Hofmann Weissagung und Erfüllung für die alttestamentliche Geschichte, und nicht nur für diese, durchzuführen versucht hat), der wird in diesem Sinne einen komplexen Charakter der Weissagung anerkennen können. Das kann nur eine Weltanschauung leugnen, die, lediglich am Einzelnen haftend, die Geschichte in eine Summe von Zufälligkeiten auflöst und nicht das Bedürfnis hat, zu einem Gesamtbilde zu gelangen. Freilich scheint mir Hofmanns Versuch unglücklich, diesen typischen Charakter durch die Einzelheiten der Geschichte Israels und in ganz besonderer Weise an der Geschichte Davids durchzuführen. Aber dafs solche Gestalten wie die Propheten und viele ihrer Worte lebendige, unbeabsichtigte Vorbildungen des Abschlusses geworden sind, den die Geschichte Israels im Christentum gewonnen hat, das kann meines Erachtens nur jüdische oder atomistische Voreingenommenheit bestreiten. Dafs Oort sich a. a. O. auch dieser Behauptung wegen so sehr über meinen Jeremiaskommentar (S. XIV) erbost hat, ist für seinen Standpunkt sehr charakteristisch.

strophe rücken. Fand das erstere statt, so verband sich unmittelbar damit die Erwartung des vollen Heiles, wie bei Deuterojesaia. Wurde ein Läuterungsgericht erwartet, so führte dies direkt auf die Heilszeit zu, wie Jes. 65.

Aber — stammt nicht Begriff und Name der Eschatologie letztlich aus dem Alten Testament? Sind es nicht die Propheten gewesen, die von ihrer hohen Warte aus nach dem Ende der Welt ausblickend den Gedanken der Weltgeschichte zuerst gefafst haben? Ist nicht mehrfach in ihren Schriften von der אחרית הימים die Rede? Die Verdienste, welche sie in dieser Richtung gehabt haben, sollen ihnen gewifs ungeschmälert verbleiben. Aber — wenn sie vom Weltende sprachen, so war das nicht die Folge davon, dafs sie dieses mit allen seinen näheren geschichtlichen Umständen vorher geschaut hätten, sie haben es ja durchgängig viel zu früh angesetzt, sondern es war die Konsequenz ihrer erhaben kindlichen Beurteilung der Heidenwelt vom Standpunkte Jahves aus. Jahve, vor dem das Toben der Heiden nichts ist, wird ihm plötzlich einmal Halt gebieten, wenn seine Zwecke erreicht sind. Und was den Gedanken der Weltgeschichte anlangt, so beruht er nicht darauf, dafs sie die verschiedenen Stadien des Weltverlaufs vorschauend im Auge gehabt hätten, denn ihrer eigenen Zeit folgt ja fast regelmäfsig die letzte, sondern umgekehrt auf einem grofsartigen Rückblick, in dem sie, von ihrer, der letzten Zeit aus die einzelnen Stufen des vergangenen Geschichtsverlaufs zusammenfafsten. Allerdings findet sich nun bei solchen Propheten, die noch vor der Gerichtskatastrophe stehen, der Begriff des Endes der Tage, und in diese Zeit pflegen diejenigen Vorgänge verlegt zu werden, die sich nicht unmittelbar mit der Gerichtskrisis verbinden, also hinter diese verlegt werden sollen. Aber wie ich schon a. a. O. bemerkt habe, kommt dieser Begriff nur ganz gelegentlich vor, und wie Stärk behauptet,[1]) kann keine dieser Stellen den Anspruch auf vorexilische Abfassung erheben. Es scheint, dafs er Ezechiel als den Schöpfer dieses Terminus ansieht. Für die Mehrzahl dieser Stellen ist allerdings späte Abfassung sicher, bei

[1]) Zeitschr. f. alttestamentl. Wissenschaft XI 247—253. Stärks Abhandlung, die eine verdienstvolle Zusammenstellung derjenigen Aussprüche giebt, in denen der Begriff erwähnt ist, würde noch überzeugender wirken, wenn das Verdikt über manche Stellen, die er für unecht hält, weniger scharf gegeben wäre.

Dan. 8, 14. 10, 14 ist darüber ebensowenig zu streiten wie bei Ez. 38, 8. 16, auch Jer. 48, 47; 49, 39 fallen, wenn sie überhaupt echt sind (siehe meinen Kommentar zu den betreffenden Stellen), jedenfalls in unmittelbare Nachbarschaft des Exils oder in das Exil hinein. Jer. 23, 20. 30, 24 sind ganz unzweifelhaft Interpolationen, dafs sie vorexilisch seien oder von Jeremias Hand stammen, mufs als ganz unwahrscheinlich bezeichnet werden, wie ich in meinem Kommentar darzuthun versucht habe. Mich. 4 stellt, wie zuerst Stade behauptet hat, eine grofse eschatologische Einschaltung in das Buch Micha dar, vergl. auch Wellhausen Skizzen V. Dagegen ist die Unechtheit von Jes. 2, 2—4 und Hos. 3, 5 bisher nicht bewiesen, vergl. Duhm und Wellhausen a. a. O. Nun kommt aber, um die Frage zu komplizieren, hinzu, dafs אחרית ימים nicht notwendig allein das Ende der Zeiten bezeichnen mufs, sondern auch in einem weiteren Sinne gebraucht sein kann, so dafs es etwa soviel bedeutet als „in der Folge der Zeiten, in der Zukunft.“ So wird אחרית vermutlich gemeint sein in Jer. 29, 11, wo אחרית ותקוה ein Hendiadyoin bilden s. v. a. „hoffnungsreiche Zukunft.“ Dieser selbe Begriff ist dann wohl auch Prov. 23, 18. 24, 14. 20, vgl. 5, 4 anzunehmen (vgl. Kamphausen in der Kautzschschen Bibel). Und merkwürdig bleibt es immerhin, dafs den zwei oben angeführten Stellen aus den Orakeln Jeremias über die Heiden zwei andere zur Seite treten, die dasselbe, was dort in die אחרית הימים verlegt wurde, mit einem einfachen אחרי כן einführen, vergl. auch Stärk. Als wahrscheinlich bezeichnet es auch St. a. a. O., dafs Jer. 23 und 30 dieser allgemeine Begriff der אחרית zu Grunde liegt. Da aufserdem Gen. 49, 1. Num. 24, 14. Deut. 31, 29 (wie auch St. annimmt) von einem „Ende der Tage“ nicht die Rede sein kann, sondern nur von der Zukunft, wenn auch einer späten Zukunft überhaupt, so wäre es durchaus nicht notwendig, schon Jesaia und Hosea an den obigen Stellen auf einen streng eschatologischen Sprachgebrauch fest zu nageln (vergl. auch Duhm zu Jes. 2, 2).[1]) Aber selbst wenn

[1]) Stärk meint freilich, wo der Ausdruck im weiteren Sinne vorkomme, sei er als blofse Formel und Phrase gebraucht, die den bestimmteren Gebrauch voraussetze und aus ihm abgeblafst sei. Aber etymologisch und sprachgeschichtlich ist diese Behauptung nicht zu erweisen, das Hebräische hat für Zukunft gar kein anderes Wort als אחרית, da ימי עולם nicht deutlich ist, weil es ebensogut auch die Vergangenheit bezeichnen kann. Wie

sie den Ausdruck im strengen Sinn angewendet hätten, so würde dessen Vereinzelung in der älteren Zeit nur umsomehr auffallen. Von den 15 Stellen (wenn man בא׳ השנים Ez. 38, 8 und באחרית הזעם Dan. 8, 19 hinzurechnet), an denen sich der Ausdruck findet, würden nur vier vor 600 a. Chrum. angesetzt werden können, an zweien von diesen, nämlich Gen. 49, 1 und Num. 24, 14, wäre er nicht einmal im specifischen Sinne der Endzeit angewendet. Das wäre nur ein neues Zeichen dafür, wie wenig sich alte, vollkräftige Prophetie mit der weit über ihre nächste Zukunft hinausliegenden Zeit beschäftigt hat. Beachtet man ferner, dafs er sich an keiner einzigen sicheren Stelle bei Jeremia belegen läfst, dagegen fünfmal in Interpolationen, sonst nur bei Ezechiel und Daniel, so wird das gewifs dazu dienen, das landläufige Bild der Prophetie, das Tholuck und Delitzsch oben voraussetzten, einigermafsen problematisch erscheinen zu lassen. Dabei ist zu beachten, dafs wie unten noch weiter ausgeführt werden und durch Amos 5, 18 ff. bewiesen wird, die Propheten von einer populären Eschatologie ausgehen konnten. Sie scheinen es aber nicht für ihre wesentliche Aufgabe gehalten zu haben, diese weiter auszubauen. Zu bedenken ist auch, dafs die vielfachen Weissagungen, die sich auf eine fernere Zukunft beziehen, unter den prüfenden Blicken der modernen Kritik nicht unbeträchtlich zusammengeschrumpft sind. Dabei hat gewöhnlich nicht die geringste Tendenz mitgesprochen, sondern das einfache Bestreben, den Propheten nicht mit sich selbst und seiner sonstigen Anschauung in Widerspruch zu setzen. Auf den ersten Blick sieht es tendenziös aus, wenn Wellhausen a. a. O. die Echtheit der Verheifsung Am. 9, 8—15 bestreitet, aber, wenn auch schweren Herzens, habe ich mich doch endlich entschliefsen müssen, ihm zu folgen. Der Schlufs des Amosbuches pafst auf keine Weise zu den sonstigen Drohungen des Buches. Ein

---

sollten sich also Jesaia und Hosea ausdrücken, wenn sie etwas in weiterer Zukunft Liegendes bezeichnen wollten? Sicher scheint es mir übrigens nicht, was Stärk behauptet, dafs in Deut. 4, 30 die Formel in specifischer Bedeutung für den Anbruch des messianischen Reiches gesetzt ist. Denn gerade weil diese Stelle mit höchster Wahrscheinlichkeit der nachexilischen Bearbeitung des Deuteronoms resp. der historischen Bücher überhaupt zugehört, so kann hier nicht wohl vom letzten Heil die Rede sein, die Formel wird hier in demselben weiteren Sinne stehen, wie Deut. 31, 29, umsomehr, da vielleicht beide Stellen von derselben Hand herrühren; deutlich wird V. 29 Jeremia 29 citiert.

Prophet, der mit zitterndem Herzen das Gericht ansagt, das er als Vertilgungsgericht vorstellt, und aus dem er höchstens einen Rest sich retten sieht, aber auch diesen nur möglicherweise, ein solcher Prophet kann nicht am Schlusse seines Buches apodiktisch verheifsen haben, ohne auch nur ein einziges Mal die Bedingung zu nennen, unter der allein seine Verheifsung gelten kann, nämlich die Bekehrung des Volkes. Er würde gerade auf diese mit Entschiedenheit hingedrängt haben. Dazu kommt, dafs im Grunde fast jeder Einzelzug dieses Zukunftsgemäldes für sich steht und an das vorhergehende nicht anschliefst. Zu V. 8ª giebt V. 8ᵇ keine deutliche Restriktion, V. 10 setzt einen ganz anderen Charakter des Gerichts voraus als V. 9, V. 11 f. sind wieder in ihrem Verhältnis zu V. 9 und 10 nicht genügend klar gelegt, sie stehen ganz auf sich selbst. V. 14 widerspricht streng genommen V. 8ª, ebenso aber auch V. 9. Alles begreift sich, wenn das Ganze ein eschatologischer Zusatz zu Amos von der Hand eines nachexilischen Juden ist. Israel ist als Staat im Jahre 722 zerstört, während damals Juda übrig blieb: V. 8, aus dem babylonischen Exil ist Juda schon wieder zurückgekehrt, daher dies nicht weiter erwähnt, nur angedeutet wird (Jakob statt Juda V. 8ᵇ). Noch sind jedoch grofse Teile des Volkes im Exil, die Gesetzestreuen haben sich überall fest konsolidiert, sie sind also nicht ausgefallen V. 9. Die völlige Reinigung des Volkes erwartet der Verf., dann die Aufrichtung des Hauses Davids u. s. w., also diejenigen Thatsachen, die auch sonst in nachexilischer Zeit die Gemüter beschäftigt haben. Ähnliches bieten Jes. 11, 10—12, 6 (siehe meine Beitr.), Mich. 4, Jer. 30 und eine gröfsere Zahl kürzerer Abschnitte, an denen man auch deswegen nicht viel verliert, weil sie, wie oben schon ausgeführt, sämtlich nicht eingetroffen sind. — Natürlich werden hiermit und sollen hiermit durchaus nicht alle über den zeitlichen Horizont des Propheten hinausgehenden Weissagungen beseitigt werden. Gewifs bleibt deren immer noch eine nicht geringe Zahl. Aber, man wende sie nicht gegen den oben aufgestellten Grundsatz ein. Denn bieten sie auch, wie oben bemerkt, vielfach Vorahnungen künftiger Realitäten, so beruhen sie doch nach S. 92 zum grofsen Teil auf theologischer Spekulation, die Vorahnung trägt also einen ganz anderen Charakter als gewöhnlich. Dazu kommt, dafs der Zeitpunkt ihrer Erfüllung fast regelmäfsig stark vorgeschoben ist (vergl. S. 26 ff.), auch fehlt ihnen insofern

Klarheit, als eine deutliche Scheidung zwischen dem nationalen und dem wahrhaft wertvollen religiösen Element nur in seltenen Fällen zu erkennen ist. Demnach sind die Vorhersagungen bestimmter geschichtlicher Wendepunkte des Volkslebens doch anders geartet.

Die Quellen des Irrtums in den Vorhersagungen haben wir in den natürlichen Wünschen und Herzensbedürfnissen der Propheten gefunden; dort schon ist darauf hingewiesen, dafs es ihnen oft schwer werden mufste, ihre Sympathien und Antipathien, ihre Hoffnungen und Befürchtungen zum Schweigen zu bringen, um Gottes Stimme in ihrem Inneren ungetrübt zu vernehmen. Wer darf z. B. einen Stein auf sie werfen, wenn sie, wie S. 23 f. gezeigt wurde, auf eine grofse nationale Zukunft für Israel nicht immer verzichten konnten. Nicht allen war es gegeben, sich der messianischen Volksvorstellung in so heroischer Weise entgegenzustellen, wie es Amos in 5, 18 ff. gethan hat. Die Stelle zeigt deutlich, dafs jene Hoffnung schon in der vorprophetischen populären Eschatologie der mittleren Königszeit lebte. Sie beruhte offenbar auf dem raschen, vom schnellen Niedergang gefolgten Aufschwung der davidisch-salomonischen Zeit, der um den Anfang der Königsgeschichte für die folgenden Geschlechter einen geheimnisvollen Schimmer wob. Kein Wunder, dafs diese Hoffnungen, von denen ganz Israel sang und sagte, auch in der Brust der Propheten einen lebhaften Wiederhall weckten. Sie nahmen sie in ihre Zukunftserwartung auf, allerdings nicht ohne sie bedeutend umzugestalten. Sie hören aus ihnen nicht nur die für Israel schmeichelhaften Töne heraus, sondern benutzen sie, um dem Volke das wahre Ideal des rechten, gottwohlgefälligen Gemeinwesens vor Augen zu stellen, vor allem lesen sie in ihnen den regierenden Ständen, den Königen und Führern des Volkes den Text, nie verkündigen sie die Gnade Jahves bedingungslos, machen vielmehr scharf die Forderungen geltend, die Gott an sein Volk stellt. Auch die Heiden, die sich in der messianischen Zeit an Israel anschliefsen oder ihm unterworfen werden sollen, werden diesen Anschlufs hauptsächlich um der wahren Religion Israels willen suchen, Jahves Königtum über die Welt soll von ihnen anerkannt werden, die Götzendiener sollen die Ohnmacht ihrer Götter erkennen und sich in Verehrer des Gottes Israels verwandeln, weil er der wahre Gott ist. Aber davon haben doch auch die Propheten nicht abstra-

hiert, dafs Israel als Volk des wahren Gottes eine besondere Weltstellung einnehmen wird. Mitten in den erhabensten universalistischen Weissagungen begegnen uns Züge eines nicht völlig überwundenen Partikularismus: die Könige der Heiden ziehen in Ketten vor Israel her, Zion saugt das Mark der Heiden, der Reichtum der Völker strömt nach Jerusalem, die Fremden arbeiten für das Priestervolk Jahves. Von einer Gleichberechtigung der Heiden ist nirgends die Rede, geschweige, dafs der Gedanke hervorträte, das Reich könne Israel genommen und den Heiden gegeben werden. Selbst ein Amos, der diesen Gedanken in den Worten streift, Israel gelte dem Jahve nur ebensoviel wie die Kuschiten, hat ihn nicht gewagt, wenn auch hierfür die unechte Schlufsweissagung seines Buches nicht angeführt werden darf, die in ihrer Unvermitteltheit und hinkenden Anknüpfung mit Recht Verdacht erweckt, wie oben dargethan.

Dafs umgekehrt in den Weissagungen gegen die Heiden manches zu scharfe Wort gefallen ist, hat Kuenen mit Recht behauptet. Wörtlich genommen sind manche der Am. 1 und 2 mitgeteilten Drohungen nicht in Erfüllung gegangen. Wird dieser Abschnitt im Zusammenhange betrachtet, so stellt sich allerdings heraus, dafs Amos die Zeichen seiner Zeit im allgemeinen richtig beurteilt hat. Auch hat er selbst durch die schematische Anordnung dieser Drohungen gegen die Völker und durch die formelhafte Ausgestaltung im einzelnen gezeigt, dafs er nicht beim Wort genommen sein will. Aber auch wenn man von den Einzelzügen absieht, läfst sich nicht leugnen, dafs seine Meinung ist: im wesentlichen werden Israel und die Heiden bei den Assyrerzügen gleich schlecht wegkommen. In der That aber sind manche der hier bedrohten heidnischen Völker bedeutend besser gefahren als Israel; hier scheint der Zorn über die von diesen Völkern Israel zugefügten Unbilden, die er meist als Grund des Gottesgerichts angiebt, dem Propheten doch zu stark die Feder geführt zu haben.[1]) Ähnlich dürfte auch die scharfe,

[1]) Dabei soll bestehen bleiben, dafs diese ersten Kapitel des Amos gerade deswegen religionsgeschichtlich von grofser Bedeutung sind, weil der Prophet hier eine allgemein menschliche Moral anerkennt und die Heiden keineswegs nur als verstockte Verbrecher behandelt, wie das im späteren Judentum üblich war. Er setzt voraus, dafs die Gesetze der Humanität überall gelten, und droht z. B. den Moabitern wegen eines an den Edomitern begangenen Verbrechens das Gericht. Auch sonst eifert er gegen die eingebildete Prärogative Israels vor den Heiden.

durch die Geschichte zunächst nicht bewahrheitete Drohung des Jesaia gegen die Assyrer zu verstehen sein. Die richtige Ahnung lag zu Grunde, dafs Sanherib Jerusalem nicht erobern, dafs die heilige Stadt erhalten bleiben würde, aber der Unmut über die Mifshandlungen, welche sich die Assyrer an den Unterworfenen erlaubten, hat die Vorstellung des Gerichts zu stark bestimmt. Verwandte Gesichtspunkte scheinen bei Jeremia und Ezechiel mafsgebend gewesen zu sein, wenn dem Nebukadnesar die ganze Erde unterworfen wird, vor allem auch Ägypten und Phönicien, eine Weissagung, die an Ägypten doch nur partiell und an Phönicien nicht in Erfüllung gegangen ist. So weit hier nicht die Systematik, also eine gewisse eschatologische Dogmatik eine Rolle spielt, handelt es sich doch wohl um das Gefühl, dafs diese heidnischen Völker, die so oft Israel und Juda in die gefährlichen Aufstände gegen den Osten hineingezogen hatten, wenigstens ein gleiches Geschick mit den Opfern ihrer Politik haben sollen. Aus dem Widerspruch gegen die ägyptisierende Partei stammt wohl die ebenfalls unerfüllt gebliebene Weissagung Hoseas von einem ägyptischen Exil, die Kuenen für seine Betrachtung der Prophetie ausnützt, indem er zugleich Hosea durch 11, 5 in Widerspruch mit sich selbst bringt, wo der Prophet leugne, dafs das Volk nach Ägypten zurückkehren werde. Wir sahen jedoch schon, dafs in der Besorgnis vor Ägypten eine auch von Jesaia aufgenommene und durch die Geschichte bestätigte richtige Ahnung lag. Allerdings ist sie in der Form wie Hosea sie, im Gegensatz gegen die Hinneigung des Volkes zu Ägypten, ausgesprochen hat, nicht erfüllt, aber unberechtigt war diese Drohung deshalb nicht. Über den vermeintlichen Selbstwiderspruch vergl. Wellhausen zu 11, 5, der den Widerspruch selbstverständlich löst, wie jede noble Auslegung thun mufs.[1]) Auch dafs die Weissagungen gegen

[1]) Ebenso spitzfindig erweist sich Kuenen zu Am. 6, 14, wo, wie er behauptet, die Assyrer nur als ein Züchtigungsmittel unter vielen genannt seien, man vergleiche dagegen 5, 27. 1, 5. Von gerechter Beurteilung zeugt es auch nicht, wenn Kuenen meint, aus Amos 5, 14 f. schliefsen zu müssen, dafs Amos über das Eintreffen seiner Drohungen unsicher gewesen sei. Denn Amos hat hier die Möglichkeit das Gericht durch Bekehrung abzuwenden, im Grunde ausgeschlossen, doch könnte es sein, dafs Jahve sich über den dem Gericht entronnenen Rest Josephs erbarme. Wellhausen will unter dem „Rest“ das Volk selbst verstehen, das scheint mir aber wegen der von Amos

Jerobeam II und den Oberpriester Amasia in Am. 7, 11. 17 nicht in Erfüllung gegangen seien (Kuenen), wird uns an der göttlichen Sendung des Amos nicht irre machen (vergl. oben), wenn wir erwägen, dafs die Drohung gegen Jerobeam II. überhaupt nicht persönlich gemeint war, und dafs in der That Jerobeams Sohn Sacharja sehr bald nach dem Tode seines Vaters „durchs Schwert gefallen ist.“ Über Amasias Ende fehlen gesicherte Nachrichten, aber selbst gesetzt Amos Drohungen gegen ihn persönlich seien nicht erfüllt, so ist doch das Oberpriestergeschlecht etwa ein Menschenalter nach Amos aus Bethel verschwunden. Zudem war Amos durch seinen Gegner schwer gereizt, eine leichte Trübung der prophetischen Klarheit ist also gerade in diesem Augenblick verständlich.

Nicht eigentlich von Irrtümern kann man in Fällen sprechen, wo der Prophet mit Sicherheit politische Umwälzungen herannahen sieht, deren allgemeiner Charakter von ihm richtig erkannt wird, aber nicht sofort die Einzelheiten vollkommen klar bestimmt. Hier ist nur eine Steigerung in der Deutlichkeit der Vorahnung gegeben. Hierzu gehört z. B. der Feind aus dem Norden bei Jeremia, in dem er erst später die Chaldäer erkannte. So ist die Steigerung in der Klarheit deutlich erkennbar, wenn man die Drohungen des Amos, Hosea und Jesaia miteinander vergleicht. Unter diese Kategorie darf auch die

---

sonst vorausgesetzten, glänzenden Lage des Volkes unmöglich. — Es ist charakteristisch, dafs Kuenen in dieser Silbenstecherei von dem Orthodoxen Sellin sekundiert wird, der ein Interesse daran hat, den Amos seiner Eigentümlichkeit zu berauben, während Wellhausen den Propheten wirklich gerecht wird, weil er sie nicht als Mittel für seine Zwecke benutzt. Vergl. Skizzen V, S. 96 f. zu Hos. 1, 4 f.: „Mit dem Hause Jehus geht das Reich und das Volk unter (nach Hoseas Weissagung) infolge einer Niederlage bei Jesreel . . . In Wirklichkeit hat sich die Sache doch etwas anders gemacht, als Hosea hier erwartet, und das ist ein unleugbarer Anstofs für die Erklärung. Auch Amos hat zwar geweissagt, dafs das Haus Jehu und Israel zusammen untergehen würden. Aber er hat die Korrektur der Weissagung durch die Geschichte nicht mehr erlebt. Hosea dagegen hat sie erlebt und hat wahrscheinlich erst geschrieben, nachdem sich herausgestellt hatte, dafs Israel den Sturz der Dynastie Jehus überdauerte. Dafs Hosea seiner Weissagung bei der Niederschrift nicht eine dem Ausgang entsprechende Fassung gegeben hat, bleibt allerdings auffallend. Aber vielleicht war er grofsartig genug, dies zu unterlassen; im Grunde hatte er ja doch recht, denn die Frist Israels nach dem Tode Jerobeams II. war nur eine Henkersfrist, und die letzte Dynastie war in Wahrheit das Haus Jehu.“

Drohung mit dem ägyptischen Exil bei Hosea mitbegriffen werden, bei Jesaia handelt es sich schon nicht mehr um eine Exilierung nach Ägypten, sondern nur um eine ägyptische Invasion, die das Land furchtbar schädigen soll. Wären uns die Äufserungen der Propheten aus den einzelnen Momenten ihrer Wirksamkeit genauer überliefert, so würde sich hier gewifs noch manche ähnliche Beobachtung anreihen lassen, da aber die Prophetenschriften meist nur Überblicke über ihre Thätigkeit bieten, so ist es hier nicht mehr möglich, genau ins Einzelne einzugehen, einiges weitere einschlägige wird weiter unten zu besprechen sein. Es ist deutlich, dafs die in Rede stehende Eigentümlichkeit der Weissagung nur gegen einseitig supernaturalen Ursprung der Weissagungen spricht, aber sofort verständlich wird, wenn man dem menschlichen Geist seine Stelle beim Zustandekommen der Offenbarungen wahrt.

Ein wichtiges Kapitel, das oben schon gestreift wurde, und mit dem wir hier den Abschlufs machen wollen, ist die Frage nach dem hypothetischen oder apodiktischen Charakter der Weissagungen. Hier hat Kuenen vor allem eingesetzt, um den übernatürlichen Ursprung der Prophetie ad absurdum zu führen. Kuenen macht darauf aufmerksam, dafs im Grunde alle Weissagung hypothetisch gemeint sei. Noch kurz vor der Zerstörung Jerusalems halte Jeremia den Urteilsspruch Gottes für revokabel, bei Jesaia sei vielfach ein Schwanken und ein gewisser Selbstwiderspruch in dem Urteil über Judäa zu bemerken, Alternativen, wie sie Jes. 1, 18 ff. dem Volke vorgelegt würden, zeigten deutlich, dafs es sich bei der Weissagung nur um Konsequenzen aus dem sittlich-religiösen Zustand des heiligen Volkes handle, wie sie jeder Moralprediger vorlegen könne. Hiermit hat Kuenen ein Problem gestreift, das wie Bouché Leclercq in seiner Histoire de la Divination dans l'Antiquité I, p. 20 ff. ausführt,[1]) auch den griechischen Philosophen zu denken gegeben hat. Ihr Raisonnement geht meist darauf aus, die Orakel ad absurdum zu führen. „Das Bestreben, die Zukunft zu erforschen, setzt voraus, dafs wir ihr entrinnen können, denn man erforscht

[1]) cf. a. a. O. p. 30 „La theologie poétique cherchait (seulement) à concilier la science surnaturelle de l'avenir, qui suppose l'avenir fixé, avec le but pratique de la divination, dont l'utilité est nulle, si le futur ne renferme pas au moins un élément conditionel sur lequel puisse agir l'initiative de l'homme."

sie, um sich auf etwaige Übel vorzubereiten. Ist es aber möglich seinem Schicksal zu entgehen, so ist eine apodiktische Vorhersagung der Zukunft unmöglich. Wenn aber eine apodiktische Weissagung unmöglich ist, wozu erforscht man dann die Zukunft?“ So enthält die Weissagung einen Widerspruch in sich, indem sie einerseits das Zukünftige als hypothetisch, andererseits aber wieder als sicher betrachtet. Dieser Widerspruch ist zuzugeben, schafft aber weder die Thatsache der Weissagung noch ihre bedeutsamen sittlichen Wirkungen (auch im klassischen Heidentum) aus der Welt und macht sie nicht Gottes und seiner Boten unwürdig. Zur Lösung der Schwierigkeit mache ich zunächst auf S. 72 ff. aufmerksam, wo ich bewiesen zu haben glaube, dafs wir die Drohungen und Verheifsungen der Propheten auf keinen Fall nur aus ihrer Vergeltungslehre ableiten und als reine Alternativen auffassen dürfen, dafs ihnen vielmehr eine ahnungsvolle Erfassung der Zukunft zu Grunde liegt. Die Gerichtsverkündigung ist das Zeichen wirklich drohenden Unheils, daher reden die Propheten auch formell fast immer apodiktisch, die Seele des Propheten, trüber Ahnungen voll oder freudigen, heiteren Sinnes, spricht einfach aus was sie bewegt. Aber Apokalyptiker sind die Propheten deswegen nicht, die mit absoluter Sicherheit den von Gott vorherbestimmten Weltverlauf aus Himmelsbüchern ablesen. Sie fühlen sich vielmehr als Boten des lebendigen, persönlichen Gottes, in dessen Hand die Geschicke des heiligen Volkes und der Welt liegen. Den Begriff eines unpersönlichen Fatums kennen sie nicht, vielmehr sendet Jahve seine Boten als Wächter und Warner vor dem drohenden Unheil, und wir sahen, dafs sie als solche die gröfsten Anstrengungen machen, dem Volke den Glauben an das Kommende zu wecken, ihm die Gröfse seiner Verschuldung zu zeigen und ihm einen heilsamen Schrecken vor der drohenden Strafe einzuflöfsen. So wie sie reden könnten sie nicht reden, wenn ihnen nicht einerseits die Erwartung des Unheils fest stände, und wenn nicht andrerseits der Glaube an die Möglichkeit seiner Abwendung in ihrem Inneren schlummerte. Allerdings scheinbar ein Widerspruch, aber lösbar durch den Glauben an eine persönliche Leitung der Geschichte. Lösbar durch die Annahme, dafs das Unheil unweigerlich bevorsteht, dafs aber die Wirkung, die es auf das heilige Volk ausübt, von dem Verhalten des Volkes abhängig ist. Ob der Prophet das selbst klar empfindet, ist neben-

sächlich, dafs die prophetische Predigt jedenfalls auf der dunkeln Empfindung dieses Zusammenhangs der Dinge beruht, glaube ich oben bewiesen zu haben; in den meisten Fällen ist sogar eine deutliche Reflexion auf die mögliche Abwendung des Äufsersten zu erkennen.

Ist demnach das Einzelne der prophetischen Zukunftsschau immerhin von einem Faktor mitbestimmt, der nicht mit Sicherheit im voraus zu berechnen ist, so wird es sich erklären, dafs bei manchen Propheten, wie bei einem Jesaia, sich gewisse Inkonsequenzen in der Beurteilung der Zukunft erkennen lassen, die oben schon angeführt wurden. Schon dort wurde bemerkt, dafs dieser Prophet wie kaum ein anderer mitten im Gewoge des politischen Lebens stand, und dafs sich daraus diese seine Eigentümlichkeit erklärt. Im ganzen wird seine Predigt, wenn man von dem radikalen Charakter des Gerichts über Nordisrael absieht, durch den Gedanken des Läuterungsleidens beherrscht, das er, nach dem Namen seines Sohnes Scheârjaschûb = „der Rest bekehrt sich“ zu urteilen, schon früh ins Auge gefafst haben mufs.[1]) Auch in der Immanuelweissagung tritt der Gedanke an diesen Rest hervor, wenngleich hier hauptsächlich der Vergeltungscharakter des Leidens betont ist. Ebenso soll nach Kap. 1. Kap. 28, 7 ff. Kap. 29 f. die Invasion des Sanherib Judäa und Jerusalem läutern, da sie noch nicht würdig sind, das Heil zu erleben. Eine principielle Differenz der Auffassung wird man daher in diesen Beispielen nicht finden können. Allerdings ist das Gericht in der ersten Zeit radikaler gedacht, der Rest ist nur ein kleiner Bruchteil des Volkes, und seine Beseligung liegt in der Ferne, später ist der Rest konkreter, greifbarer, in gewissem Sinne schon vorhanden, immerhin handelt es sich nur um einen Rest. Auf den ersten Blick mag es nun als eine Schwierigkeit erscheinen, dafs der Prophet in der mittleren Periode seiner Wirksamkeit ganz Juda Hoffnungen auf seine Erhaltung gemacht hat. Als Nordisrael seinem Untergange entgegeneilte, während Juda den Assyrern gegenüber die Politik ruhiger Beugung befolgte, fafste er nämlich die Hoffnung, das Südreich könne vollständig erhalten bleiben und dem Exil entrinnen, so dafs er den Begriff des Restes auf dieses Reich übertragen kann. Dafs eine solche Übertragung in 28, 5 f. vorliegt,

[1]) Hiernach ist das in meinen Beiträgen S. 86 f. Ausgeführte zu ergänzen.

ist augenblicklich ziemlich allgemein anerkannt.[1]) Mit dieser meiner Beiträge S. 53 ff. dargelegten Auffassung sind einverstanden Duhm, Hackmann (die Zukunftserwartung des Jesaia S. 27 ff.) Smend a. a. O. S. 219, Cornill Einleitung, wenn auch Hackmann, Corn. Duhm wegen dieses Thatbestandes V. 5 f. athetieren zu müssen meinen. Meinhold hat mir Studien und Kritiken 1893 S. 3—46 die Ehre einer eingehenden Widerlegung erwiesen, aus der ich aber nichts gelernt zu haben bekenne, weil ich ja das Fafs mit dem doppelten Boden schon kannte, das man um der Einheitlichkeit von 28, 1—29 willen aus diesem Stück macht. Meinhold will (aus anderen Gründen, vgl. unten) den scharfen Gegensatz nicht sehen, der zwischen V. 1—6 und V. 7—22 obwaltet, darum mufs neben die energische Gerichtsdrohung in diese Verse eine Verheifsung gelegt werden, sie sollen nur den Grofsen Judas drohen, dem Volke aber den göttlichen Bauplan mit Juda darlegen. In der That wird von der Legung des festen Ecksteins durch Jahve nur einmal in V. 16 gesprochen. Dieser Gedanke aber steht nicht selbständig neben der Gerichtsdrohung, sondern beabsichtigt nur, diese zu steigern: die Vornehmen glauben, den Staat durch äufsere Machtmittel stützen zu können, indem sie von dem Princip des Glaubens, der allein das Reich sichern kann, abfallen. Darum soll ihre Bestrafung eine um so härtere sein. Jesaia hat also nur gelegentlich auf das richtige Verhalten gegenüber der Not hingewiesen und durchaus nicht darzulegen beabsichtigt, wie sich in den von ihm befürchteten Gerichten der heilige Rest nach Gottes Plan auferbauen werde. Ebenso gelegentlich hat er in V. 12 (in einem Relativsatz) die Frage gestreift, welche positiven Aufgaben er in dieser Zeit den Führern des Volkes stellen müsse. Völlig unklar wird durch diesen doppelten Boden auch die Parabel in V. 23—29, die thatsächlich einen einfachen und klaren Zweck hat. Nur in dem Punkte haben Meinholds Argumente Bedeutung, wo er mit den Obengenannten, die V. 5 f. streichen wollen, zusammentrifft, aber auch hier sind sie meines Erachtens unhaltbar. Es scheint allerdings auf den ersten Blick überzeugend, wenn behauptet wird, Jesaia habe sonst nie die Meinung geäufsert, ganz Juda könne Erbe des messianischen

[1]) Ich mache darauf aufmerksam, dafs schon Gesenius diesen Thatbestand erkannt hat, vergl. S. 823. 833. 835.

Reiches werden, sondern immer nur einem Reste aus Juda diese Verheifsung zugesprochen. Ich bemerke hiergegen folgendes: 1. Selbstverständlich kommt es auf den Ausdruck „messianisch“ nicht an. Die inkriminierten Verse lassen für eine freiere Auffassung Raum, vom messianischen Könige wird nicht gesprochen, es handelt sich 1. um eine Erhebung des Restes aus gedrückter Lage zur neuen Herrlichkeit, 2. um die Herstellung geordneter Rechtsverhältnisse im Inneren und 3. um die siegreiche Abwehr feindlicher Angriffe durch das wunderbar gekräftigte Heer. Damit braucht noch nicht das specifisch messianische Heil gemeint zu sein, es kann sich auch nur um eine Station auf dem Wege aus tiefster Demütigung zu neuem Heil handeln. 2. Es liegt durchaus im Wesen der prophetischen Predigt, die in den bedeutenden Katastrophen der prophetischen Zeitgeschichte die grofsen Thaten Jahves zur Verwirklichung seiner Reichszwecke mit kraftvoller Energie erkennt und erfafst, dafs ein so gewaltiges Ereignis wie die Zerstörung Samarias für Jesaia einen Wendepunkt der Geschichte auch in Bezug auf Juda bedeutete. Verfiel doch damit im Grunde das alte Israel, und wurde so die Bahn frei, um etwas ganz Neues schaffen zu können. 3. Nun ist es sicherlich für die Zeit des Jesaia charakteristisch, dafs der mehrfach vorhergesagte Untergang Nordisraels damals eintrat, während gleichzeitig Juda erhalten blieb. Dafs Jesaia in der zweiten Periode seiner Wirksamkeit Hoffnung für die Erhaltung Judas fafste, ist meines Erachtens das untrügliche Zeichen der prophetischen Kraft, mit der seine Seele das Kommende erfafst. Dann aber scheint es mir nur natürlich, dafs diese Vorahnung für ihn den Charakter annahm, in Juda stelle sich der Rest des Gottesvolkes dar, auf den er vom Anfang seiner Wirksamkeit an seine Hoffnung gebaut habe. Natürlich ist das cum grano salis zu verstehen, mit einer rein fleischlichen, lediglich nationalen Hoffnung (wie Smend annimmt) hat diese Erwartung nichts zu thun. Die Ahnung sagte dem Propheten nur, Juda werde in den Zusammenbruch Samarias nicht verwickelt werden und einen etwaigen Angriff Assurs siegreich überwinden. 4. Für diese Vorahnung haben wir nun reichliche anderweitige Beweise, die von Meinhold nicht beseitigt sind. Dafs 17, 12—14 nur von Juda handelt, ist sicher: ist das Stück selbständig, wofür keine Beweise nötig sind, so kann es nur in die zweite Periode des Jesaia fallen. Hier ist von Strafe oder

einem Läuterungsgericht für Juda nicht die Rede. Dasselbe ist der Fall Jes. 8, 9 f., das ich durchaus nicht allein aus seinem Zusammenhang löse. Ebensowenig ist 14, 28—32 etwas von einem Strafgericht angedeutet, das Juda noch reinigen solle: das Stück trägt einen rein tröstlichen Charakter. Genau dasselbe beweisen Kap. 18 und Kap. 10, 5—34, wie ich a. a. O. gezeigt habe, läfst man V. 22 aus, der den ganzen Zusammenhang sprengt, so ist hier nicht von Reinigung Judas die Rede, dafs dieser Vers erst zur Zeit des Abfalls Hiskias zur Limitation des Stückes eingesetzt wurde, habe ich a. a. O. dargethan, ebenso wie dafs Juda hier = heiliger Rest. Meinhold warnt hier nur sehr gelinde, die Worte nicht zu pressen, beruft sich aber nicht auf V. 22. — 5. Aber war Juda damals so weit gefördert, dafs Jesaia ihm unbedingte Verheifsungen künftigen oder vielmehr baldigen Heils zu teil werden lassen konnte? Hat nicht Jesaia auch in der Regierung Hiskias sehr scharfe Drohungen aussprechen müssen, und ist nicht ein Micha ungefähr in jener Zeit als Herold der bevorstehenden Zerstörung Jerusalems aufgetreten? Wo bleibt das sittliche Moment der Weissagung bei diesen liebevollen Trostsprüchen? Um die Differenz zwischen Jesaia und Micha zu verstehen, wird man jedenfalls an den Unterschied zwischen Stadt oder vielmehr Hauptstadt und Land erinnern dürfen, mit ihm hängt ein anderer zusammen, der besonders für die hohe Politik der damaligen Zeit bedeutungsvoll war. Jesaia hatte augenscheinlich, wenn Juda gegen Assyrien nicht mit aufstand, einen entscheidenden Einfluſs auf den König. Wenn es der Gegenpartei gelungen war, diesen zu brechen, dann sehen wir ihn in gewaltigem Zorn aufbrausen, wie Kap. 7 und Kap. 28, 7—31 fin. Woher dieser Zorn? Aus Herrschsucht? Gewifs nicht. Sondern einerseits aus der Besorgnis, dafs verkehrte äufsere Politik die Katastrophe herbeiführen könne, andrerseits, weil ihm bei unruhigen Zeiten die Möglichkeit für seine stille Wirksamkeit fehlte, die auch Smend und Meinhold nach Wellhausen als charakteristisch für Jesaia betrachten. Blieb Juda ruhig, so konnte er hoffen, durch den Kreis, der ihn umgab, allmälig umbildend auf das Volksganze zu wirken. Kamen seine Gegner ans Ruder, so verwandelten sie sich sofort auch in offene Feinde seines Werkes der Neugestaltung Judas. Nun war Jesaia, als 28, 1—6 gesprochen wurden, ohne Zweifel unangefochten, hatte er das Heft in der Hand, so konnte er hoffen, auch die

widerstrebenden Grofsen zu bändigen und ihrem unheilvollen Treiben ein Ende zu setzen. Auch insofern fehlte seiner Erwartung einer Umwandlung des Volkes zum Guten die Motivierung nicht, als der Fall Samarias die glänzende Bestätigung der vierzigjährigen Wirksamkeit der echten Jahvepropheten brachte. Sollte das Volk nicht endlich dadurch zur Vernunft kommen? Sollte nicht „der Rest des Gottesvolkes“ sich diese furchtbare Predigt der Ereignisse zu Herzen nehmen? Und wenn das Volk sich demütig seinem Gotte überliefs und sich der Zucht seines Vertreters beugte, dann würde, das fühlte er prophetisch voraus, auch Jahve mit seinen Geistesgaben nicht zurückhalten, um Juda auf eine neue Stufe der Gesittung und auch äufserer Blüte zu erheben und so die dem Rest erteilten Verheifsungen ihrer Verwirklichung entgegenzuführen. Das sagt die Parabel 28, 23—29 deutlich, die darum den Schlufs dieses Orakels gebildet haben wird. Die Gründe, die Meinhold dafür anführt, sie enthalte eine Drohung an die Magnaten, sind ganz subjektiv. Dafs ein שמע eine Drohung einführen müsse (V. 23), dafs „der Sprachgebrauch dies fordere,“ ist eine wunderliche Behauptung. Und wenn er, nachdem er auf S. 44 f. den Beweis zu erbringen versucht hat, das Gleichnis enthalte eine Schreckensbotschaft, auf S. 46 seine Bedeutung in den Gemeinplatz zusammenfafst: „das Gleichnis schneide . . . alle auftauchenden Bedenken von vornherein ab,“ so zeigt sich hier nur wieder die oben gerügte Unklarheit. Auch der gegen Guthe und mich vorgebrachte Grund, es handle sich hier nicht um die Wandlung des prophetischen Wortes, sondern um das göttliche Thun, trifft mich wenigstens nicht, vergl. Beiträge S. 69 „die Parabel hat den Sinn, ein milderes Verfahren Jahves gegen Israel zu inaugurieren.“ Die Meinholdsche Operation, der Kap. 28 in ein Prokrustesbett einstampft, ist demnach ebenso unnötig, ja unmöglich, wie die Amputation des unentbehrlichen Mittelgliedes[1]) zwischen V. 1—4 und V. 7—22, nämlich der V. 5 f., die Andere vorschlagen.

---

[1]) V. 7 ff. nehmen nicht nur auf V. 1—4 sondern auch auf V. 5 f. Rücksicht und verbürgen, wenn man sie von Jesaia ableitet, die Echtheit der V. 5 f. Duhm, der V. 7 ff. von Jesaia ursprünglich an V. 1—4 angelehnt sein läfst, verdient keine Widerlegung. Völlig nebelhaften Vorstellungen über die Komposition dieses Stückes huldigt Corn. Einl.[3], konsequenter verfährt Hackmann, der ganz Kap. 28—32 in Fragmente zerhackt, alle, die Verheifsungen enthalten, unter den Tisch wirft und uns auffordert, aus den übrig bleibenden

Wird es demnach dabei bleiben müssen, dafs Jesaia in den eben besprochenen Weissagungen dem Gedanken Ausdruck gab, Juda werde dem Gericht nicht verfallen, so scheint eine noch viel gröfsere Schwierigkeit sich daraus zu ergeben, dafs er, wie schon oben S. 94 hervorgehoben wurde, dem Ahas die furchtbar drohende Weissagung von Immanuel erteilt und auch während des Sanheribschen Feldzuges fast ohne Hoffnung in die Zukunft geschaut hat Kap. 22. Zur Motivierung dieser Stimmung ist schon dort auf die Erregung hingewiesen, in welche ihn das eine Mal die kühle Zurückweisung des Ahas und das andre Mal die gottlose Verzweiflung des Volkes versetzen mufste, das statt sich den göttlichen Bufsruf der Ereignisse gesagt sein zu lassen, vielmehr im Sinnentaumel seine Lage zu vergessen suchte. Dazu kommt, dafs den Propheten, wie 8, 16 ff. zeigen, bei jenem ersten Anlafs die Hoffnung auf Jahves Erbarmen nicht verliefs, woraus

---

Drohungen den echt geschichtlichen, charaktervollen Jesaia kennen zu lernen und zu bewundern. Aber über die Zeit, wo Jesaia so „entstellt“ wurde, dafs man ihm die Weissagung von der Rettung Jerusalems in den Mund legte, hat er klüglich geschwiegen, obgleich er S. 106—108 anerkennen mufs, dafs schon der Verf. der Königsbücher, der ein Jahrhundert nach Jesaia schrieb, Trostweissagungen des Jesaia für Jerusalem gegen die Assyrer kannte. Leider ist Jesaia auch so charakterlos gewesen, in Kap. 10, 5 ff. eine Drohrede gegen die Assyrer zu richten, die Hackmann allerdings nach Duhm so zustutzt, dafs kein Trost für Jerusalem dabei herauskommt. Schlimmer noch ist, dafs dieser charaktervolle Mann Kap. 18 geschrieben hat (wenn auch natürlich nicht in der vorliegenden Gestalt), in welchem den Judäern und Äthiopen zum Trost auf den bevorstehenden Sturz Assurs gewiesen wird. Hier zeigt Hackmann eine Nachsicht gegen die Interpolatoren des Jesaia, die seinem Herzen alle Ehre macht, aber völlig unberechtigt ist, wenn es sich um die Wiederherstellung der Ehre eines arg verleumdeten Mannes handelt. Wenn 10, 20—34. 14, 24—32. 17, 12—14 und alle Verheifsungen in Kap. 28—32 über die Klinge springen müssen, so kann es auf 10, 5—19. 18, 1—4 auch nicht mehr ankommen. Warum sollten nicht beide Weissagungen aus der Zeit des siebenten Jahrhunderts herrühren? — Duhm versetzt die Interpolation 28, 5 f. in das Jahr 100 a. Chr., als Sichem durch Johannes Hyrk. unterworfen war, und „der Rest“ d. i. „die nachexilische Gemeinde“ grofse Macht gewonnen hatte. Aber שאר עמי ist sonst unbelegbar als „Ehrenname“ für das hasmonäische Reich, das mit der „nachexilischen Gemeinde“ zu identifizieren nicht erlaubt ist. Und was macht Duhm mit dem „Geist des Gerichts“ in der Zeit des Aristobul und Alexander Jannäus? Oder hat ein Schmeichler des Königs diese Stelle geschrieben? — Aber auch ein früherer, etwa auf die Rettung Jerusalems unter Sanherib rückblickender Interpolator kann hier nicht reden. Was sollen dann die משיבי מלחמה שערה und die רוח גבורה? Zion wurde ja durch den Engel Jahves gerettet.

sich das Recht ergiebt, die Kap. 7 angekündigten Leiden als Läuterungsmittel zu betrachten, wie oben S. 115 geschehen ist. Im Anfang des 22. Kapitels aber, wo die Strafe angedroht wird, ist doch von einer Zerstörung Jerusalems und einem Exil des ganzen Volkes nicht die Rede, vielmehr werden auch hier wieder die Magnaten bedroht (lies V. 3 statt נמצאיך nach LXX und Duhm: אמיציך). Aufserdem haben wir in Kap. 1 gleichzeitige Reden, in denen nur wieder die Läuterung des Volkes in Aussicht gestellt wird.

Überblickt man den Thatbestand im ganzen, so würde sich etwa folgendes Bild ergeben. Der Prophet, am Anfang seiner Wirksamkeit von der Ahnung des Strafgerichts aufgeschreckt, empfindet doch bald als sicher, dafs in demselben ein Rest erhalten bleiben soll, dafs eine völlige Vernichtung des Volkes seiner Zeit nicht bevorsteht. Und wie er hierin die bevorstehende Erhaltung Judas richtig vorausfühlte, so konzentriert sich, wenn auch nicht ohne Schwankungen, diese seine Hoffnung mehr und mehr auf die Bewahrung des südlichen Reiches. Durch diese Erwartung ist die zweite Periode seiner Wirksamkeit im wesentlichen bestimmt. Anlafs zu ihr gab aufser der immer klarer hervortretenden Vorahnung der völlige Zusammenbruch Nordisraels, der es ermöglichte, Juda als Rest des ganzen Volkes aufzufassen, und die willige Beugung des Volkes unter das warnende Wort des Propheten von 735—705. Mochte die Sünde des Volkes auch grofs sein, mochten sich auch hier und da die Gewaltthaten und Übergriffe der Grofsen in Jerusalem so mehren, dafs ein Micha[1]) der Hauptstadt gleichzeitig die Zerstörung androhen konnte, weil sie mit Blut gebaut werde, so fühlte sich Jesaia doch im ganzen noch so sehr als Herrn der Situation, dafs er nur vereinzelten Übelthätern (wie Sebna Kap. 22) das Gottesgericht androhte, aber die Erwartung festhalten konnte, die widerstrebenden Elemente mit der Zeit zu überwinden und so eine vernichtende Katastrophe auszuschliefsen. Erst als die ägyptische Partei am Hofe die Oberhand gewann und der Konflikt

[1]) Übrigens könnte Michas Weissagung auch recht gut 10—12 Jahve vor der Zerstörung Samarias geschrieben sein. In diesem Falle würden sich die Drohungen von einer Vernichtung Samarias und Jerusalems ganz nahe mit Jes. 7 und 8 berühren. Dafs man hundert Jahre später Vater und Sohn, Ahas und Hiskia miteinander verwechselte (Jer. 26), wäre so auffallend nicht, besonders da Hiskia jedenfalls der bekanntere von beiden war.

mit Assur unvermeidlich drohte, kehrte er zu der Erwartung zurück, auch Juda müsse in den Schmelztiegel, der die unlauteren Elemente absondern solle. Aber den Gedanken einer Bewahrung Jerusalems vor dem Äufsersten hat er doch nur in besonders kritischen Momenten und auch hier nie vollständig aufgegeben. Die Ahnung, dafs die Assyrer Jerusalem nicht erobern würden, giebt seinen Weissagungen unverkennbar ihre Direktive. Das entsprach der wirklich bevorstehenden Zukunft.

Bleibt demnach die wirkliche Vorausschau der Zukunft in den durch den Charakter der Ahnung gebotenen Grenzen die eigentliche Grundlage der Weissagung, so erleidet doch die Sicherheit dieser Vorahnung eine Restriktion durch den freien Willen des Menschen, der zu dem göttlichen Willen eine verschiedene Stellung einnehmen kann, wie dies schon Jeremia Kap. 18 ausgesprochen hat, vergl. auch Kap. 26, 18 ff. und H. Schultz[4] 269. Doch ist dieser Einflufs des menschlichen Willens nicht so zu denken, als höbe er die prophetischen Vorausverkündigungen unterschiedslos auf und verkehre sie in ihr Gegenteil, geschweige dafs der Prophet seine Weissagungen stets nur hypothetisch ausspräche (so H. Schultz a. a. O. 263 bis 66), dadurch würde das Wesen der Weissagung zerstört werden. Wohl aber kann Gott die von den Propheten angesagten Ereignisse so gestalten, dafs ihre Wirkungen auf den Menschen sich je nach dessen Stellung zu Gott und nach seinem Verhalten modifizieren.

Der Geist Jahves.

Ein wichtiger Faktor zur Bestimmung der prophetischen Berufsbegabung ist der Geist Gottes oder Jahves. Allerdings wird die Bedeutung dieser Vorstellung, vielleicht infolge ihrer stärkeren Betonung im Neuen Testament, vielfach überschätzt, so von König a. a. O., der den Geist allerdings nicht als Offenbarungsquelle auffassen will, ihm vielmehr nur die Aufgabe zuschreibt, den Propheten zum Offenbarungsempfang zu befähigen, aber um so stärker den schlechthin übernatürlichen Charakter des Geistes betont. Es ist vielleicht nicht ganz überflüssig, zunächst einmal die Aufmerksamkeit auf das Problem zu richten, dafs der Geist Jahves in den Schriften der vorexilischen Propheten nur sehr selten erwähnt wird. Bei Amos, Nahum, Sephanja, Jeremia, Habakuk erscheint er überhaupt nicht, bei Hosea, Jesaia, Micha mit Bezug auf deren eigene Person nur je einmal, immer nur andeutend, ohne besondere Schlufsfolgerungen zu gestatten: Hos. 9, 10; Jes. 30, 1; Mich. 3, 8.[1]) Der einzige Prophet, der den Geist (Jahves) oft und gern zu sich in Beziehung setzt, ist Ezechiel, den wir oben der sinkenden, exilischen Prophetie zuschreiben mufsten, ähnlich tritt er bei Deuterojesaia, Haggai, Sacharja öfter hervor. Gewifs ist diese

[1]) Wellh. Skizz. V streicht hier את רוח יהוה, das allerdings zwischen כח und den folgenden Begriffen stört, das erste Versgl. sehr auftreibt und wegen des את auffällt. Indessen würden dadurch die beiden Synonyma כח und גבורה, die nebeneinander schon lästig sind, noch störender zusammenrücken. Richtiger daher ראתי כח gleich את רוח zu setzen und כח mit את zu streichen. Dann tritt die רוח י in ihr gutes Recht als erstes Objekt, das את davor fällt weg, und als die Wirkungen der רוח erscheinen Rechtsinn und Heldenstärke, hier etwa s. v. a. Heldenmut. Übrigens steht nichts im Wege, in diesem Falle das את vor רי auch beizubehalten, seine Wiederholung vor den folgenden Begriffen ist nicht absolut notwendig.

seltene Erwähnung des Geistes bei den vorexilischen Propheten auch eine Folge davon, dafs sie unreflektiert heraussagen was sie bewegt und nur selten oder überhaupt nicht Veranlassung hatten, die Offenbarung selbst zu beschreiben, während die spätere Prophetie sich dazu eher aufgefordert fühlen konnte. Aber umsomehr mufs es auffallen, dafs Jeremia gar nicht vom Geiste Jahves redet, da er doch so heftig für das wahre Prophetentum kämpfen mufste. Man sollte z. B. im Kap. 23, das gegen die falschen Propheten gerichtet ist, den Ausdruck Geist wohl erwarten. Wir werden in unserer Untersuchung Antwort auf diese Fragen geben müssen.

Ohne eine ausführliche Darlegung des Begriffes רוח zu beabsichtigen, schicke ich nur einige grundlegende Bemerkungen voran, indem ich dankbar jede Priorität Anderer anerkenne, ohne bestimmt auf Einzelnes verweisen zu können.[1]) רוח ist ursprünglich jedenfalls der Luftzug, der Wind, auch in der Verbindung רוח פה oder רוח אפים „Hauch des Mundes, der Nase“ = Atem. Daher die Wurzel ריח sowohl in Nominal- als in Verbalableitungen auch für „Geruch, riechen“ = den Atem einziehen gebraucht wird. Nun ist der Atem aber nicht eine rein physiologische Erscheinung des menschlichen oder tierischen Körpers, sondern vor allem das Symptom und die notwendige Äufserung des Lebens selbst, daher kann רוח nach einer häufigen Verwechslung von Symptom und Ursache Bezeichnung des Lebensagens werden, wie נפשׁ, der Hauch, ebenfalls für das Leben gesetzt wird. Sie ist unsichtbar wie der Wind, hauptsächlich (wie der Wind) dem Gefühl zugänglich, und der Mensch empfindet beides, sowohl die Luftbewegung als das Leben in sich und anderen wesentlich als Kraft, mag sie sich nun schwächer oder stärker fühlbar machen. Als dieselbe Kraft macht sie sich auch geltend, wo man ihre Wirkungen in der Natur- oder Menschen-

[1]) Vergl. Cremer Wörterbuch[7] s. v. *πνεῦμα* 787 ff. Besonders treffend erscheinen mir Cremers Bemerkungen über den Unterschied zwischen *πνεῦμα* und *ψυχή*. Eine geschichtliche Entwicklung des Begriffes רוח lag nicht im Plane des Lexikons. Derselbe P.R.E.[2] Art. Geist. Oehler alttestamentl. Theol.[1] I, 177 f.; II, 171 f. H. Schultz alttestamentl. Theol.[4] S. 502 f. 510. 566. 569. 586 ff. Riehm alttestamentl. Theol. S. 165. 169 f. 280 f. Smend alttestamentl. Religionsgeschichte S. 459—464. Kuenen de Proph. I, 100 f. König a. a. O. I, S. 87—210. Gunkel, Die Wirkungen des heil. Geistes etc. 1888. S. 5—62 Gloël, Der heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus S. 370 f. Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch 1878.

welt indirekt beobachtet. Wo רוח ist, da ist Kraft wirksam, ob physisch oder geistig, gering oder grofs, schädlich oder nützlich, das ist unwesentlich.

Dieser Begriff, auf Gott übertragen, ist sehr variabel, die verschiedenen Stadien der Gotteserkenntnis spiegeln sich in seinem Gebrauch. Wird von der Idee des Natur- speciell Himmels- oder Gewittergottes ausgegangen, so erscheint die רוח im physischen Sinne, der Sturmwind, als der Hauch seines Mundes oder seiner Nase. So besonders in der Poesie, wo ein eigentümliches Schwanken zwischen dem Wind und dem Zorn Gottes stattfindet. Ex. 15, 8. 10; ψ 18, 16; (Hos. 13, 15 (?) Jes. 40, 7 (?)). Da sich im erregten Naturleben sein Zorn ausspricht, so ist das Heulen und Schnaufen des Sturmes mit dem heftigen Atem des leidenschaftlich Aufgebrachten identisch. So kann die רוח יהוה geradezu für seinen Zorn gesetzt werden, vergl. Jes. 4, 4; 59, 19; Sach. 6, 8; Job 4, 9; 15, 30, dasselbe poetisch auch vom Menschen: Jes. 25, 4; 33, 11; Job 15, 13; ψ 76, 13; Qoh. 10, 4; Jes. 11, 15.

Eine andere Auffassung Gottes ist ebenfalls anthropomorph, setzt Gott aber nicht in so nahe Beziehung zur Natur. Hier wird von Gottes רוח nach Analogie des menschlichen Geistes gesprochen. Vom Menschen gesagt bezeichnet רוח nicht vornehmlich „die Energie des Wollens und des Handelns“ (gegen Smend S. 460 oben) denn es wird auch vom Demütigen (שְׁפַל רוח), dem Langmütigen (אֶרֶךְ רוח), dem Hochmütigen (גבה רוח), dem Gleichmütigen (נאמן רוח) geredet. Vielmehr bezeichnet ר die Stimmung (Wendt S. 31 „die Gemütskraft“) oder wie Smend sich ausdrückt: „die gesamte (event. religiöse und sittliche) Willensrichtung“ d. h. dasselbe, was der frühere deutsche Sprachgebrauch mit „Mut, Sinn“ ausdrückte, so auch Wendt a. a. O., der mit Recht die Verwandtschaft mit לב hervorhebt, vergl. hochsinnig, tiefsinnig, irrsinnig (תעי ר), kaltsinnig neben den obigen, „von Mut“ abgeleiteten Adjektiven. Natürlich kann daher רוח auch auf das Gebiet des Willens bezogen werden. Man spricht von einem bereitwilligen Geist Ps. 51, 14, man sagt, dafs sein Geist den Menschen antreibt Ex. 35, 21, vergl. Matth. 26, 41 *τὸ πνεῦμα πρόθυμον*, Jes. 26, 9 tritt neben נפש auch *πνεῦμα* als Sitz des Begehrens auf, der Geist wird erweckt von Gott, d. h. der Wille wird angeregt im Menschen (vgl. Cremer a. a. O. S. 788, dessen Behauptung, der Geist erscheine nie als Subjekt des Wollens,

daher nicht unanfechtbar ist; richtiger Smend: „רוח bedeutet nicht den freien Willensentschluſs.“) Und da ר vorzugsweise das Gefühls- und Triebleben des Menschen ins Auge faſst, so ist es wohl zu begreifen, daſs, wie Smend richtig beobachtet hat, die רוח nur sehr selten und spät als Subjekt des Erkennens auftritt, auch die von Cremer S. 789 angeführten Stellen 1. Chr. 28, 12; ψ 77, 7 bestätigen diese Beobachtung.

Wird in den beiden besprochenen Fällen die göttliche רוח entweder geradezu in einer kreatürlichen Erscheinung gesucht oder doch ganz nach Analogie von kreatürlichen Vorgängen (wenn auch immaterieller Art) gedacht, so kann andrerseits die רוח die göttliche Art im Unterschied von der Kreatur bezeichnen. Die רוח im Menschen ist ja, wenn auch das Lebensprincip seiner Körperlichkeit בשׂר, doch von dieser deutlich unterscheidbar. Der בשׂר gehört dem Staub, der Materie an und fällt daher dem Tode, der Verwesung anheim, von der רוח dagegen wird nie ausgesagt, daſs sie stirbt.[1]) Die Materie ist an sich leb- und kraftlos, es gewinnt daher der ihr angehörende Mensch erst in der רוח Leben und Energie. Umgekehrt ist Gott ohne Fleisch, also nur רוח und ebendamit unendliche Kraft oder als unendliche Kraft, so daſs die Begriffe אֵל und רוח miteinander parallelisiert, eventuell vertauscht werden können Jes. 31, 3. Aus dieser Stelle, die allerdings der hoch entwickelten Prophetie angehört, aber wohl sicher auf allgemein geteilten Vorstellungen beruht, ergiebt sich, daſs die der Sphäre der Elohim angehörenden Wesen immateriell, als reiner Geist gedacht worden sind. Dasselbe lehrt Gen. 6, 3, wenn man die רוח Jahves hier mit Wellhausen (Kompos. des Hexat.[2] 306 ff.) u. Aa. auf die Substanz der Söhne Gottes deutet, die sich mit der Kreatur vermischt hat, aber aus dieser Vereinigung durch Gottes Machtspruch befreit werden würde. Dann wären allerdings die letzten Worte des Verses eine alte Glosse, die von der Voraussetzung aus, die רוח Jahves müsse an dieser Stelle mit dem göttlichen Lebensprincip im Menschen identisch sein (vergl. unten), das Gen. 2, 7 als der dem Menschen eingeblasene göttliche Lebensodem erscheint, den Sinn des לא ידון רוחי באדם לעלם mifsgedeutet hätte. Der Glossator glaubte, das früher unendlich ausgedehnte Leben

[1]) Die נפשׁ dagegen kann als sterblich bezeichnet werden (Smend), weil sie im Unterschied von dem in allen Wesen gleichen Geist das individualisierte Subjekt des Einzellebens ist, vergl. Cremer S. 789 f.

des Menschen werde hier von Gott auf eine bestimmte Dauer gebracht, und setzte es auf die längste ihm aus der Überlieferung bekannte Lebenszeit an.[1]) Dadurch wird die Glosse ungefähr in die Sphäre von JE oder D gerückt, P setzt noch nach Gen. 6 ein höheres Lebensalter fest. Hieran schliefst sich naturgemäfs die Frage, ob die רוח, diese Substanz der Himmelswesen, als Stofflichkeit gedacht sei. Bejaht worden ist sie von Hitzig zu Joel 3, 1, von König I, 126, der sich wenig geschickt auf Hitzig beruft, vergl. seine Bemerkung gegen Ritschl S. 130, er scheint Realität und Stoff miteinander zu verwechseln. H. Schultz erklärt sich alttestamentliche Theol.[4] 468 mit Hitzig einverstanden, führt aber hier zum Erweis seiner Behauptung solche Stellen an, die meines Erachtens nicht beweiskräftig sind, diejenigen nämlich, die Jahves „Hauch“ aber nicht seinen „Geist“ mit dem Sturmwind identifizieren, also aus uraltem, später poetischem Sprachgebrauch stammen. Mir scheint, wenn man nicht von der Königschen Begriffsverwechslung ausgeht, diese Frage sehr nebensächlich zu sein, aus dem „Ausgiefsen“ des Geistes kann jedenfalls die obige Schlufsfolgerung Hitzigs nicht gezogen werden. Denn dieser Ausdruck ist ohne Zweifel bildlich, oder ist der „Zorn Jahves“ in Jerem. 6 auch etwas Stoffliches, weil Jeremia ihn ausgiefsen soll? Jedenfalls läfst sich durch den sonstigen Gebrauch von רוח feststellen, dafs das Wesentliche der

[1]) Gegen die Beziehung des רוחי auf den Lebensodem im Menschen spricht 1. Der Mensch lebte schon damals nicht לעלם vergl. Gen. 3, 22. 2. Die Bestrafung des ganzen Menschengeschlechts um der Sünde der Engel und einiger Frauen willen wäre sonderbar (Gen. 2 und 3 handelt es sich um die Stammeltern, deren Verführer, die Schlange, auch empfindlich gestraft wird). 3. Es wäre zwischen der Versündigung und der Strafe kein organischer Zusammenhang. 4. Wenn auch Gen. 5 (P) auf ältere Traditionen zurückgehen mag, so steht doch in J von einem dereinstigen Methusalemalter nichts zu lesen. Streicht man die Glosse, so ist der Gegensatz zwischen רוחי und בשר (was auch das בשגם immer bedeuten möge) völlig klar, und da הוא nur auf האדם zurückgehen kann, so wird der Mensch hier ebenso wie Jer. 17, 5; Jes. 40, 6 a potiori als Fleisch bezeichnet, und „der Geist Jahves“ qualifiziert sich ihm gegenüber als die immaterielle Substanz der überweltlichen Wesen. Der Text in V. 4 ff. hat sehr gelitten (Budde biblische Urgeschichte S. 1—45 behauptet mit Recht, dafs vor allem die Abstammung der Riesen aus den Engelehen hätte erwähnt sein sollen), man vermifst die Angabe der Wirkung des göttlichen Spruches auf das Riesengeschlecht, dem Gott ein Ende setzen will. Der Gedanke Buddes, V. 3 nach Kap. 3 zu versetzen, scheint mir sehr unglücklich.

Vorstellung der Gedanke eines wirkungskräftigen Etwas, eines „Agens“ ist, das man mit sinnlichen Mitteln nicht wahrnehmen wohl aber als wirksam werdend fühlen kann. Die Bezeichnung „Kraft“ wäre allerdings zu modern und abstrakt, auch ist zuzugeben, dafs der antike Mensch sich ein derartiges „Kraftcentrum“ oder „Reale“, wie sich König ausdrückt, kaum ohne jedes stoffliche Substrat denken konnte. Aber jedenfalls ist dieses Substrat für die רוח unwesentlich und steht im Gegensatz zur groben irdischen Materie, wie die Kontrastierung beider Begriffe in der Jesaiastelle deutlich zeigt. Denkt man also bei Stofflichkeit an den uns umgebenden Stoff, so mufs man sich gegenwärtig halten, dafs die רוח nichts anderes als die Negation dieses Stoffes ist, ähnlich mit Recht Gunkel die Wirkungen des Geistes S. 51 f.[1])

Über die Persönlichkeit des Geistes urteilt König bejahend I, 125[2]) indem er sich auf „unleugbare Thatsachen der Offenbarungsgeschichte“ beruft, H. Schultz a. a. O. spricht davon, dafs der Geist sehr selbständig gedacht werde in manchen Stellen „wie am Ende jede von einer Person ausgehende Wirkung (Weisheit, Wort oder Geist) innerhalb ihres Wirkungskreises dichterisch als selbständig gesetzt werden kann.“ Smend, der 461 die ר als das göttliche Machtmittel bezeichnet hatte, erkennt doch 463 an, dafs dieser Geist in der Erzählung I. Reg. 22, 19 ff. hypostasiert sei. Unzweifelhaft sind Stellen vorhanden, in denen der Geist Jahves, sofern er das Besitztum des Menschen geworden ist, unpersönlich gedacht wird. Er wird als teilbar vorgestellt, es kann ein Teil von ihm zurückgelegt werden, er wird auf den Menschen ausgegossen, er ruht auf dem Menschen, alles Aussagen, die ihn als göttliche Kraft schildern,

---

[1]) Nicht unzutreffend redet Gunkel hier von einem „übersinnlichen Stoff.“ Doch stellt er auf S. 52 die Alternative wieder falsch, indem er behauptet, „dafs der Geist der urchristlichen Zeit mehr war als ein Begriff, als eine Abstraktion.“ Denn eine Kraft ist kein Begriff. Überhaupt ist auf 52 f. manches schief aufgefafst.

[2]) Königs Deduktionen a. a. O. S. 78—211 vollständig zu widerlegen halte ich nicht für notwendig, einiges wird weiter unten zur Sprache kommen. Das πρῶτον ψεῦδος scheint mir, dafs K. in diesen rein geschichtlichen Untersuchungen sich beständig durch die Reflexion auf die Realität, Persönlichkeit etc. des Geistes beeinflussen läfst. Trotz aller scheinbaren geschichtlichen Akribie ist es ihm daher auch nicht entfernt gelungen, eine Geschichte dieser religiösen Vorstellung zu geben.

die in unmittelbarer persönlicher Entschliefsung von Jahve dem Menschen mitgeteilt worden ist.

Andrerseits kann der Geist Jahves, sofern er in den Menschen wirksam wird, entsprechend der persönlich auftretenden menschlichen רוח, persönlich gedacht werden. Er zieht den Menschen an, wie der Mensch ein unpersönliches Kleid, das ihn bedeckt, er rückt auf ihn zu, er kommt auf ihn, er stöfst ihn, treibt ihn an zu Unternehmungen, er redet durch den Menschen, er faſst den Entschluſs und führt ihn auch aus, in seinem Munde ein Lügengeist zu werden, er trägt den Menschen fort. An anderen Stellen, wo zwar nicht vom Geist Jahves die Rede ist, aber doch von einem dem Menschen bis dahin fremden Geist, der ihn ergreift, kann es zweifelhaft sein, ob an persönliche Geistwesen, die den Menschen in Besitz nehmen, gedacht, oder ob mit „Geist“ nur eine dem Menschen fremdartige Triebkraft bezeichnet ist, die plötzlich in ihm wirksam wird. Daſs andere Stellen eine solche, den Menschen erfassende Macht von Jahve ableiten, könnte es nahe legen, in allen diesen Fällen die רוח auf Jahve zurückzuführen; dabei bleibt die Vorstellung schwankend über die Persönlichkeit des jeweiligen Geistestriebes. Eine vortreffliche Übersicht über diese Geisteswirkungen findet man bei Smend S. 460 f., der indessen, wo Jahve nicht direkt als ihr Urheber genannt ist, an „auſserordentliche und übermenschliche Mächte“ denken will, „die die Menschen in ihrem Wollen und Handeln bestimmen.“

Hiermit kommen wir auf die Wirkungen, die von der רוח oder der göttlichen רוח abgeleitet werden. Entsprechend dem oben Bemerkten darf man im allgemeinen sagen, daſs derartige Wirkungen überall da wahrgenommen werden, wo der Mensch ungewöhnliche Leistungen vollbringt, die man aus seinen natürlichen Geistes- oder Leibeskräften nicht abzuleiten vermag, oder die zu seinem sonstigen, erfahrungsmäſsig konstatierbaren Wesen und Verhalten in einem so scharfen Kontrast stehen, daſs man sie als sein eigenes Werk nicht begreifen kann. Das Auſserordentliche, was er — sei es im Verhältnis zum menschlichen Wesen überhaupt, sei es im Unterschied von seinem gewohnten Thun und Treiben hervorbringt, ist Beweis einer fremden Macht, die von ihm Besitz ergriffen hat. In dieser Weise wird der Geist Jahves fast regelmäſsig in der älteren Litteratur aufgefaſst. Immer sind es ungewöhnliche, Aufsehen erregende

Wirkungen, die auf ihn zurückgeführt werden. Dabei erscheint die Besitzergreifung des Menschen durch die fremde Macht gewöhnlich als eine momentane, zu einer einmaligen, gewaltigen Kraftleistung befähigende. Als eine solche tritt z. B. das geistergriffene Rasen der נבאים auf, und so bestätigt sich auch hier der gewaltsame, ekstatische Charakter der älteren Prophetie, wie er vorher schon durch den Sprachgebrauch von התנבא festgestellt wurde. — Num. 24, 2 heifst es von Bileam, dafs der Geist Gottes auf ihn gekommen sei, nachher schildert er sich deutlich als einen Ekstatiker, seine Augen sind zwar geschlossen aber doch geöffnet, nämlich für göttliche Gesichte, und indem er Gottesworte hört und Gottesgesichte schaut, liegt er wie entseelt am Boden. Es hat den Anschein, als sei der Geist Gottes, der ihn ergreift, die Ursache dieser ekstatischen Verzückung. Nicht anders verhält es sich 1. Sam. 10, 6. 10; 19, 20. 23: der Geist Jahves springt auf Saul, ja sogar auf seine Boten, drei verschiedene Abordnungen, die David fangen sollen, werden vom Geist ergriffen, dafs sie in Verzückung geraten vergessen, wozu sie gesendet sind; auch Saul vermag sich gegen den Geist Gottes nicht zu wehren, der ihn wie eine fremde, unheimliche Macht überfällt, so dafs er sich die Kleider vom Leib reifst und in wahnsinniger Verzückung den ganzen Tag und die ganze Nacht liegen bleibt. Dabei heifst es charakteristischerweise: „auch er rifs sich die Kleider ab.“ Danach scheint dies Brauch der ekstatischen Propheten gewesen zu sein. Hiernach ist die Wirkung des Geistes, wenn er den Menschen erfafst, gewöhnlich gewaltsamer Natur, dafür spricht auch der Ausdruck „der Geist springt auf jemand.“ So wird der jähe Zorn, der Saul bei der Botschaft aus Jabes-Gilead ergriff, zurückgeführt auf das „Springen des Geistes Gottes auf ihn“ 1. Sam. 11, 6 und ähnlich erscheint der Kampfesmut der alten Recken motiviert Richt. 3, 10 des Othniel, 6, 34 des Gideon, der Abieser aufbietet, des Jeftah 11, 29, des Simson, der vom Geist Jahves zuerst gegen Mahaneh Dan gestofsen wird 13, 25, einen jungen Löwen zerreifst, indem der Geist Jahves auf ihn springt 14, 6, auf denselben Trieb hin in Askalon 30 Männer erschlägt 14, 19 und die Stricke wie verbrannten Flachs zerreifst 15, 14. Bei Elia erscheint der Geist Jahves als die Kraft, die ihn plötzlich oft meilenweit wegträgt I. Reg. 18, 12, in die Klüfte und Höhlen stürzen könnte, II. Reg. 2, 16 wie die Hand Jahves ihn ergreift, so dafs er nach der

Karmelepisode in rasender Hast vor dem Wagen Ahabs nach Jesreel herläuft. I. Reg. 22, 22. 24 erscheint der Geist Jahves als ein Lügengeist im Mund der Hofpropheten, um Ahab zu verderben, deutlich ist er hier Princip momentaner Inspiration: er legt den Hofpropheten die Lüge in den Mund, und die entgegengesetzte Prophezeiung Michas ben Jimla veranlafst Zedekia zu der Frage: ob der Geist Jahves ihn verlassen habe und auf Micha übergegangen sei. Auch diese Scene, wo vierhundert Enthusiasten zusammen sind, einer von ihnen mit eisernen Hörnern auf dem Haupte, müssen wir uns jedenfalls recht bewegt vorstellen, in ihrem Toben erkennt Micha ben Jimla allerdings den Geist Jahves, aber als Lügengeist, verstellt, um Ahab zu vernichten. Die thätlichen Beleidigungen und die Verhaftung des wahren Propheten dienen umsomehr dazu, den Eindruck des Tumultuarischen hervorzurufen. Von dem „Weissagen“ dieser Propheten wird das der 70 Ältesten kaum verschieden zu denken sein, das Num. 11, 17. 25—29 erwähnt ist. Auch hier wird man an momentan auftretenden Enthusiasmus zu denken haben, vgl. V. 25 „sie weissagten ohne fortzufahren“ und Dillmann zu dieser Stelle „Josua . . . stellt an ihn das Ansinnen, den Ausbrüchen ihrer Begeisterung Einhalt zu thun.“ [1])

Wie Ahab durch den Lügengeist seiner Propheten in den Tod gelockt wurde, so erklärt sich auch der unvermittelte, irrationale Entschlufs des Sanherib, von Jerusalem abzuziehn, nur aus „einem Geist“, den Jahve in ihn legte II. Reg. 19, 7. Ebenso wird die thörichte und verderbliche Feindschaft zwischen Abimelech und den Sichemiten aus einem bösen Geist abgeleitet, den Jahve zwischen sie sandte Richt. 9, 23. Auch bei dem „Geist der Eifersucht“, der über einen Mann gegen sein Weib kommt, ist wohl hauptsächlich an das unvermittelte Auftreten und gewaltsame Äufserungen der Eifersucht gedacht, Num. 5, 14. 30; und wenn Hosea 4, 12; 5, 4 von dem Geist der Hurerei spricht, der Israel irre führe, so veranlafst ihn dazu hauptsächlich die

[1]) Allerdings gehört die Stelle nur zum Teil hierher, da der Geistesbesitz zugleich als ein habitueller gedacht wird. Mit Recht urteilt Wellhausen die Komposition etc. 1889 S. 103 „noch dem Jesaia würde der Gedanke, dafs die bürgerlichen Beamten vom Geist der Weissagung müssen berührt sein, schwerlich gekommen sein; Saul aber ist eine Ausnahme, wie das Sprichwort lehrt.“ Die Idee, ganz Israel zu Propheten zu machen, hat erst Joel geäufsert, auch sonst macht die Erzählung einen späten Eindruck.

wilde, unvernünftige, ihren Träger ins Verderben stürzende Leidenschaftlichkeit des Volkes.[1]) Besonders werden maniacalische Erregungen als Ausflüsse eines „Geistes Gottes“ 1. Sam. 16, 23, eines „bösen Geistes“ ibid., eines „bösen Gottesgeistes“ 1. Sam. 16, 15. 16; 18, 10 oder eines „bösen Jahvegeistes“ 1. Sam. 19, 9 oder „eines bösen Geistes von Jahve her“ 1. Sam. 16, 14 betrachtet. Dieser Geist „kommt über den Menschen“ 1. Sam. 16, 16. 23; 19, 9, er „springt auf ihn“ 1. Sam. 18, 10, er „erschreckt ihn“ 1. Sam. 16, 14 f., es handelt sich hier deutlich um momentane Einwirkungen. Auch hier ist es also die Unvermitteltheit und Unberechenbarkeit, die zusammen mit ihren mächtigen, verderblichen Symptomen an eine übernatürliche Einwirkung denken läfst. Dabei scheint רוח אלהים üblich gewesen zu sein, wodurch zunächst nur die überkreatürliche Veranlassung überhaupt hervorgehoben wird; 1. Sam. 19, 9 steht vereinzelt ר׳ יהוה ר׳, das nach ר׳ אלהים ר׳ gebildet sein dürfte und auch wegen des Mangels des Artikels bei רעה nicht ganz ohne Bedenken ist. Dieser Schwierigkeit entgeht man, wenn man hier nach LXX mit Wellhausen-Driver ר׳ אלהים liest. Then. und Klosterm. wollen nach vielen hebräischen Codd. יהוה streichen.

Im Vergleich mit den bisher behandelten sind die Stellen in der älteren Litteratur nicht ebenso zahlreich, die von einem habituellen Geistesbesitz reden. Dem Quellenmaterial der Samuelisbücher gehören zum Beispiel auf keinen Fall die Worte in 1. Sam. 16, 14 an: ורוח יהוה סרה מעם שאול, denn wir hatten bis dahin nicht vernommen, dafs dem Saul durch die Salbung der Geist Jahves mitgeteilt sei. Das eine Mal ergreift der Geist ihn beim Anblick der Prophetenschar, wie das auch nachher 1. Sam. 19 der Fall ist, nachdem der Geist ihn schon verlassen haben soll, das andere Mal bei Ankunft der Boten aus Jabes. Dafs das eine Nachwirkung seiner Salbung ist, wird mit keinem Worte angedeutet, der Geist ergreift ihn lediglich ebenso wie die anderen Recken, die nicht gesalbt sind, weil ihn Jahve nun einmal zu seinem König und Helden auserkoren hat. Die Salbung ist demnach nur Weihung für das Amt, vermittelt aber keinen Geistesbesitz, vielmehr kommt der Geist nur mo-

[1]) Auch an diesen Stellen ist freilich der Geist zugleich als seinem Träger dauernd einwohnend gedacht, sie werden daher unten nochmals zur Erwähnung kommen, vergl. noch Jes. 19, 14.

mentan über ihn, wie es bei Simson und Gideon der Fall war.[1]) Dagegen setzt die obige Stelle voraus, dafs der Geistesbesitz an der Salbung hängt und habitueller Natur ist. Sie ist also vom Redaktor verfafst, um von der im vorigen geschilderten Salbung Davids, die diesem den Geist geschenkt haben soll, zu dem älteren Stück überzuleiten, das die Heranziehung Davids zum Dienst des Saul, der von einem bösen Geist gequält wird, erzählt. Da es selbstverständlich nur einen rechten König in Israel geben kann, so weicht der Geist vom falschen Herrscher, sobald der rechte gesalbt ist. Diese Vorstellung ist wahrscheinlich unterstützt durch den „bösen Gottesgeist", der Saul nach V. 14 heimsuchte, denn zwei verschiedene, einander ausschliefsende Geister konnten doch unmöglich in Saul Wohnung gemacht haben. Aber sie widerspricht der Meinung der Quellen, auch der folgenden. Denn obgleich David recht gut weifs, dafs Saul von einem bösen Geist heimgesucht wird, so verweigert er ihm doch weder Dienst noch Anerkennung und weist Meuterei und Meuchelmord mit den Worten ab, dafs er seine Hand nicht an Jahves Gesalbten legen wolle. Demnach hat er ihn für den rechtmäfsigen Gesalbten und König gehalten und von einem Übergang des Geistes Jahves von Saul auf sich selbst nichts gewufst. Hierdurch ist zugleich der apokryphe Charakter des Berichts über Davids Salbung und seinen Geistesbesitz 1. Sam. 16, 13 klar gelegt, der auch sonst ziemlich allgemein anerkannt ist.[2]) Dasselbe ergiebt sich aus dem Ausdruck dieses Verses, der von dem Moment der Salbung Davids an den Geist auf ihn übergehen läfst „und weiterhin." Nach dem oben dargelegten Sprachgebrauch sollten wir erwarten, dafs David sofort irgend eine Grofsthat vollbringt. Aber davon ist nicht die Rede, der Verf. scheint also nicht gerade momentane Wirkungen als die

---

[1]) 1. Sam. 10, 6[b], noch von Gunkel die Wirkungen des heil. Geistes S. 33 als Beweis für dauernden Besitz des Geistes angeführt, ist zu streichen, da es sich mit denselben Worten V. 9 stöfst. Diese aber sprechen überhaupt nicht vom Geistesbesitz und wollen auf keinen Fall die Wirkungen der Salbung beschreiben, sondern nur die sittliche Wirkung der Erwählung Sauls zum Könige. Sie kämen sonst sehr post festum.

[2]) Vergleiche: Budde, Die Bücher Richter und Samuel 216. Cornill. Einl. S. 12. Auch Kittel bezeichnet (Kautzsch, Das Alte Testament) die Salbung Davids als redaktionell, ohne jedoch die Konsequenz für 16, 14 zu ziehen; alle sind abhängig von Wellhausen Proleg. 281 ff.

notwendige Folge des Geistesempfangs zu erwarten. Dennoch ist es auch wieder kein eigentlich habitueller Geistesbesitz, denn der Geist kommt ja auf David „von dem Tage an und weiterhin.“ Es ist also keine klare Vorstellung, die hier vorliegt, der Verf. hält die Idee von dem stoſsweisen Einströmen des Geistes fest, denkt dieses aber doch wieder mit einer gewissen Regelmäſsigkeit erfolgend, so daſs der Geist gleichsam als intermittierender Quell aufgefaſst wird. Es scheint also durch die Salbung Davids mehr eine feste Beziehung zwischen ihm und dem Geist hergestellt als ein dauernder Geistesbesitz vermittelt zu sein. Daran freilich denkt der Verf. nicht, daſs ein momentanes Überströmen des Geistes auf den Menschen zwecklos ist, wenn dadurch keine momentane Wirkung hervorgerufen werden soll, d. h. er reproduziert zwar die alte geschichtliche Vorstellung, steht aber den geschichtlichen Thatsachen fern, die sie bedingt haben.

Was den prophetischen Geist anlangt, so ist von dem späten Zeitalter der Stelle Num. 11, 17 ff. schon die Rede gewesen. Sie vereinigt die Merkmale des ruhigen, habituellen Besitzes des Geistes mit der älteren Vorstellung. Der Geist Jahves kann der Geist „auf Mose“ genannt werden, und er ist so wenig als impulsiv wirkend, so sehr als ruhende Kraft gedacht, daſs er sogar teilbar ist, einiges davon wird zurückgelegt, um andern zu teil zu werden. In diesen wirkt es dann allerdings zunächst explosiv, aber nur einmal (לֹא יספו), da es ja nicht wohl anginge, daſs die Ältesten ihre obrigkeitlichen Funktionen in Verzückung erfüllten. Demnach ist die erstmalige Verzückung nur ein Zugeständnis an die Tradition, die nun einmal vom Prophetengeist als unmittelbare Folge das התנבא verlangte, genau wie Joel 3, 1 ff. Diese Inkonsequenz, welche die Klarheit der Darstellung ersichtlich beeinträchtigt, zeigt nur, wie sehr die Vorstellung gewechselt hat: das Weissagen der 70 Ältesten ist ein Lappen vom alten, morsch gewordenen Kleide ohne rechten Grund und ersichtlichen Zweck auf das neue Gewand der Vorstellung gesetzt, die an den dauernden Amtsgeist der bürgerlichen Obrigkeit denkt. Immerhin ist der prophetische Geist schon im achten Jahrhundert als ein habitueller Besitz der Gottesmänner gedacht, wie der Ausdruck איש הרוח Hos. 9, 7 parallel mit נביא und II. Reg. 2, 9. 15, auch I. Reg. 22, 22—24 beweisen. Wer Wirkungen des Geistes an sich erfährt, während andere Sterbliche

leer ausgehen müssen, der ist ein Geistesmann, d. h. er steht in näherer Beziehung zum Geist als die andern, für Geistesmann kann auch Gottesmann gesagt werden, denn im Geist setzt sich Gott zum Menschen in Beziehung. Ihre speciellere Bestimmung erhält diese Beziehung dadurch, dafs der Gottesgeist im Menschen lebt. Er braucht ihn als Werkzeug, um durch seine Person auf die Welt einzuwirken, so ergiebt sich die Vorstellung, ihn als ständigen Bewohner des Menschen zu denken, wie es bei den Besessenen des Neuen Testaments der Fall ist. Er ist „sein Geist" geworden, indem er gewissermafsen die Stelle des eigenen Geistes des Menschen vertritt, und er kann von hier aus auch auf andere Menschen übertragen werden, wie der Geist Elias auf Elisa' II. Reg. 2, 9. 15, der als feste Gottesgabe den Elisa dann zum Wunderthun befähigt. So wird das gewaltsame „Übergehen auf" zu einem Sichruhigniederlassen נוח על II. Reg. 2, 15; Jes. 11, 2 ff. Das schliefst nicht aus, dafs der Geist sich auch in energischer Weise in dem Menschen und durch ihn fühlbar machen kann, wie es bei den Hofpropheten des Ahab der Fall war. Er wird bei dieser Gelegenheit ihnen und Gott gegenüber wieder sehr selbständig gedacht, indem er vor Gott den Entschlufs äufsert, ein Lügengeist in ihrem Munde zu werden. Logisch mögen diese Vorstellungen nicht zu vereinigen sein, ebenso wie es schwer zu vereinigen ist, dafs Elias G. zu zwei Drittel auf Elisa übergeht, also als teilbare Substanz erscheint und dann doch wieder wie ein selbstbewufstes und selbstwirkendes Wesen ihm gegenübergestellt ist, um ihn bald hierhin bald dorthin zu versetzen. Aber die Vorstellung ist eine durchaus praktische und kann demnach nur nach den verschiedenen Symptomen geschätzt werden, in denen man den Geist zu erkennen glaubte. Die Aufgabe der Religionsgeschichte ist nicht, diese sehr verschiedenartigen Symptome gewaltsam auf eine Grundanschauung zurückzuführen, sondern jedes einzelne Symptom möglichst folgerichtig mit der einzelnen, ihm zur Grundlage dienenden Vorstellung in Beziehung zu setzen. So ergiebt sich z. B. evident der sekundäre Charakter von 1. Sam. 16, 13, wo der „Geist" ohne jede sofort erkennbare Wirkung auf David „springt."

In dieser noch ungeklärten, rein praktischen Auffassung dürfte man etwa den Stand der Sache im achten Jahrhundert, der Zeit der ältesten schriftstellernden Propheten zu erkennen haben. Bei ihnen und ihren Nachfolgern bis auf das Exil hin

treten uns nun drei Thatsachen entgegen, die erklärt sein wollen. Die erste wurde schon oben hervorgehoben, nämlich die aufserordentlich seltene Anwendung des Begriffes רוח im Munde dieser Propheten, sofern es sich um ihre eigene Person handelt. Weiter ist auffallend, dafs diese Propheten den Geist fast durchgängig unter dem Gesichtspunkt eines dauernden Besitzes auffassen, dagegen momentane gewaltsame Wirkungen nicht oder doch nur in sehr abgeschwächter Weise auf ihn zurückführen. Über איש הרוח Hos. 9, 7 braucht nach dem Obigen nicht weiter verhandelt zu werden, נוח על Jes. 11, 2 ff. ist ebenfalls schon angeführt. Jes. 30, 1 tadelt der Prophet das ägyptische Bündnis als eines, das nicht aus dem Geist Jahves herstamme, d. h., wie die Parallele פי לא שאלו zeigt, das zustande gekommen ist, ohne dafs der in dem Propheten waltende Geist Jahves zu Rate gezogen wäre, vergl. רוח עצה Jes. 11, 1 ff. Mehr als impulsive Kraft erscheint der Geist Jahves Jes. 28, 6, nach welcher Stelle Jahve zum Geist der Heldenhaftigkeit für die Krieger werden wird, die den Feind zum Lande hinaustrieben, obgleich charakteristischerweise damit unmittelbar verbunden wird „der Geist des Rechtssinns für die, welche zu Gericht sitzen.“ Demnach dürfte der Geist der Heldenhaftigkeit kaum nur als momentan wirkend vorgestellt sein. Auch bei Micha, wo der Begriff wieder mit der „Heldenhaftigkeit“ zusammengestellt ist, wird an den mächtigen Drang gedacht, der den Propheten zum Bufsepredigen antreibt, aber dieser Drang ist nicht nur ein momentaner, denn der Prophet weifs sich durch ihn auch den Rechtssinn gegeben, dessen er doch für seinen Beruf dauernd bedarf.[1]) Die dritte Thatsache ist noch auffallender als die beiden erwähnten: Jesaia wenigstens hat den Geist in die nächste Beziehung zu dem messianischen Reiche gesetzt und ihn besonders dem Könige und der

[1]) Aufserdem erscheint Jahves G. noch in Jes. 30, 28 und 4, 4. Dort reproduziert Jesaia in poetischer Sprache die alte naturhafte Gewittervorstellung vom Zorne Jahves, der hier mit dem vom Winde getriebenen Wasserschwall des Wolkenbruches zusammengestellt wird — sehr abgeblafst! Die andere Stelle ist neuerlich mehrfach athetiert oder wenigstens in ihrer Ursprünglichkeit bezweifelt worden, und in der That ist die Vorstellung auf den ersten Blick nicht sehr klar. Da an den in und durch den Menschen wirkenden Jahvegeist nicht gedacht werden kann, so wird man auch hier am einfachsten רוח mit „Zornhauch“ übersetzen; der Zornhauch des Gottesgerichts und der Zornhauch der Vertilgung ist ein in diesem Zusammenhang sehr wohl angebrachter Begriff.

Obrigkeit der messianischen Zeit zugesprochen. — Zur Erklärung der Seltenheit des Geistes in seiner Anwendung auf diese älteren Propheten ist oben auf die Unmittelbarkeit und Unreflektiertheit dieses Prophetentums hingewiesen. Dennoch wird man behaupten dürfen, dafs, wenn die Propheten „den Geist“ als die unmittelbare Quelle der einzelnen von ihnen verkündeten Aussprüche angesehen hätten, wir diesen Terminus öfter bei ihnen antreffen müfsten. Im Vergleich zu dem נאם יהוה etc. wird doch die רוח von ihnen zu wenig erwähnt. König hat daher behauptet, dafs das prophetische Wort nicht unmittelbar auf den Geist zurückgeführt werden dürfe, der Geist sei nicht als eigentliche Offenbarungsquelle gedacht. Daran kann freilich die Stelle Mich. 3, 8 nichts ändern, denn hier ist der Geist vielmehr als die den Propheten zu seiner Wirksamkeit antreibende Macht geschildert. Von ihr fühlt sich Micha gleichsam vergewaltigt, unter ihrer Wirkung, die er in seinem Inneren spürt, kommt ihm jene rücksichtslose Heldenhaftigkeit, dafs er ohne Zagen dem Volke die Wahrheit sagen kann. Eher liefse sich Jes. 30, 1 gegen König anführen, wenn man מִן vor רוח ergänzte und nach 2. Sam. 23, 2 „der Geist Jahves redet durch mich, und sein Wort[1]) ist auf meiner Zunge“ auslegte. Das ägyptische Bündnis, so wäre der Sinn, stammt nicht aus dem Geist Jahves, der durch den Propheten redend jedes Paktieren gegen die Assyrer verworfen hat. Indessen, da keiner der schriftstellernden vorexilischen Propheten die Formel 2. Sam. 23, 2 angewendet hat, obgleich sie dazu reichlich Gelegenheit gehabt hätten, da ferner die letzten Worte Davids eher nachexilisch als vorexilisch sind,[2]) so darf diese Auslegung doch nicht als sicher gelten. Der Wahrheit näher wird man kommen, wenn man von „dem Geiste der Weisheit,

---

[1]) Natürlich ist das Suffix von מִלָּתוֹ auf Jahve zu beziehen „das Wort des Geistes Jahves“ wäre ein unerhörter Sprachgebrauch. Dafs aber der Gedanke, den Geist Jahves in dem Propheten oder auch mit ihm reden zu lassen, kein unerhörter ist, zeigen I. Reg. 22, 22 und 24. Dort wird „der Geist“ zu einem Lügengeist im Munde der Hofpropheten, und Sedekia fragt den Micha b. J., ob der Geist Jahves von ihm gewichen sei, um mit Micha zu reden. Bei den älteren Ekstatikern lag es jedenfalls nahe, die von ihnen in der Verzückung hervorgestofsenen Worte nicht als ihre eigenen anzusehen. Dieser Sprachgebrauch konnte sich lange forterhalten, um so auffallender, dafs die Schriftpropheten von ihm Abstand nehmen.

[2]) Vergl. Bleek[4] S. 229. Kuenen H. K. O.[2] I, S. 376. 379. Cornill Einl.[1] 119.

der Einsicht, des Rats“ in Jes. 11 ausgehend den Geist Jahves in Jes. 30 als die allgemeine Quelle der prophetischen Aussprüche auffafst. Wie der Geist des Rats dem messianischen König politische Einsicht und die Fähigkeit mitteilt, im konkreten Fall die richtige Entscheidung zu treffen, so weifs sich auch Jesaia im Besitze des Gottesgeistes zur richtigen Beurteilung der politischen Lage befähigt und rechnet es den Judäern als eine schwere Versündigung an, wenn sie in schwierigen politischen Entscheidungen an ihm und dem in ihm waltenden Gottesgeist vorübergehn. Demnach ist das Urteil Königs doch nicht vollständig richtig. Auch ist leicht zu erkennen, dafs es eine unmittelbare Konsequenz seines falschen Offenbarungsbegriffes ist. Die eigentliche Offenbarungsquelle sind ja nach ihm die von Gott herrührenden, unmittelbar an das Ohr des Propheten schlagenden himmlischen Stimmen, resp. die Visionen, demnach ist der Geist als Offenbarungsquelle ausgeschlossen. Und je schärfer König sich dagegen verwahrt, eine innerliche Offenbarung an den Geist des Propheten anzunehmen, umsomehr ist er genötigt, dem Geist lediglich die Rolle eines den Propheten zum Empfang der Offenbarung vorbereitenden Agens zuzuweisen, wie oben dargelegt.

Stellt demnach der Geist Jahves bei einem Hosea, Jesaia und ihren Nachfolgern diejenige Wirkung Gottes auf ihr Inneres dar, durch welche sie sich nicht in gewaltsamen Verzückungen sondern bei vollem wachen Bewufstsein zu ihrem Beruf im allgemeinen ausgerüstet und getrieben fühlen, dann ist es verständlich, warum sie ihn so selten erwähnen. Gehörte doch diese Wirksamkeit Gottes durch den Geist ihrem tiefsten Innenleben an, so dafs sie nicht imstande waren, bestimmte Einzelheiten ihres Berufslebens direkt auf sie zurückzuführen. Wie real für sie auch immer das Walten des Geistes in ihrem Innenleben war, nach aufsen trat es doch wenig in die Erscheinung, dem Volke konnten sie also nur gelegentlich von dieser bedeutsamen Thatsache reden. Dafs sie aber die hohe Würde, die ihnen der Besitz des Geistes verlieh, empfanden und in keiner Weise unterschätzten, das zeigen die angeführten Stellen zur Genüge. Ein Hosea findet es besonders empörend, dafs man den Mann des Geistes in ihm schmäht und verhöhnt, ein Jesaia rechnet es dem Volk zur höchsten Sünde, dafs es die Entscheidung des Geistes Jahves verachtet, wie er sie giebt, ein Micha fühlt sich durch

den Geist befähigt, dem Volke mutvoll entgegenzutreten. Ja, wenn man erwägt, dafs ihre prophetischen Gegner unter dem Zeichen des Geistes zu stehen behaupteten, indem sie die von ihnen in halber Bewufstlosigkeit hervorgestofsenen Worte als ipsissima verba Dei bezeichneten, so könnte man in der seltenen Anwendung dieses Terminus noch dazu einen Protest gegen die Praxis des historischen Prophetentums erblicken. Sie fühlen den Geist in ganz anderer Weise in sich und an sich wirksam werden als jene, nicht minder real, aber nicht in jenem Sturm und Drang, ohne doch die ihnen bewufste Wirksamkeit des Geistes in derselben Weise ad oculos demonstrieren zu können. Darum streiten sie nicht darum und verschliefsen dieses „gottselige Geheimnis“ in ihre Brust. Hierdurch ist dann zugleich eine sehr einfache Erklärung dafür gewonnen, dafs die Propheten den Geist als habituellen Besitz der gottausgerüsteten Persönlichkeit auffassen. Für sie war er das, die naturhaften Seelenzuckungen, die bis dahin fast ausschliefslich als Wirkung des רוח gelten, hatten für sie nicht mehr dieselbe Bedeutung: durchaus real und doch in sehr andrer Art hatte sich dieselbe Kraft an ihnen kund gethan. Und hierdurch hatten sie zugleich in den furchtbaren Wirren der damaligen Zeit eine feste Grundlage gewonnen, die sie ruhig und furchtlos machte, die ihnen heilsame Gedanken und klare Entschlüsse ins Herz gab, die ihnen das Auge öffnete für die Schäden des Volkslebens und Auswege aus scheinbar hoffnungslos verwirrten Labyrinthen zeigte. Daher sie (oder wenigstens Jesaia) den Geist Jahves als die unerläfsliche und zugleich allein verläfsliche Gottesgabe für die messianische Zeit ins Auge fafsten. Hierzu trieb sie aber auch der augenscheinliche Mangel an Geist gerade in den Kreisen, die ihn früher reichlich besessen hatten und sich von ihm zu Nutz und Frommen Israels hatten treiben und regieren lassen. Wohin war der Geist der Heldenkraft geschwunden, der einen Simson gegen den Volksfeind begeisterte, wo war der Geist weisen Rates geblieben, der einem Salomo eigen gewesen war? Früher hatte Jahve selbst sein Volk in seinen Spitzen und Führern zu allem Grofsen und Herrlichen geleitet, das mufste in der Zukunft wieder eintreten, sonst konnte Israel nie auf Erfolg in der Welt hoffen. Zugleich war es klar, dafs dieses Ziel nur dann erreicht werden konnte, wenn der Geist nicht mehr sporadisch wie früher und in einzelnen gewaltsamen Anläufen sich der Gottbegnadeten bemächtigte,

sondern in der Weise über sie kam, wie die Propheten ihn an sich selbst erfuhren als eine dauernde göttliche Einwohnung, die vor allem auf das Gefühl und den Willen, aber auch auf den Intellekt einwirkte. Freilich durfte einem König Israels גבורה, Heldenstärke, auf keinen Fall fehlen, aber daneben war ihm doch auch der Geist der עצה, חכמה, בינה notwendig, um recht zu richten, treffend zu raten in den Welthändeln und durch weise Einrichtungen dem Volksleben die Ruhe und Stätigkeit zu verleihen, die es nach so schweren Unruhen bedurfte. Gerechtes Gericht und heilsame Institutionen aber kann nur der schaffen, dessen Inneres von dem Geist der Gotteserkenntnis erleuchtet und dessen Wille bereit ist, dieser Erkenntnis in der Furcht Jahves zu folgen. Wie viele, mit Tapferkeit und Weisheit ausgerüstete Könige hatten es in diesen beiden Stücken fehlen lassen und dadurch Israel in grofse Gefahr gestürzt! Mit diesen beiden Tugenden streift zwar der Prophet das ethische Gebiet, dennoch aber kommen sie ihm hier nur in Betracht, sofern sie den Messias befähigen, ein rechter König zu sein. Der Geist ist also noch nicht eigentlich als ethisches Princip erfafst, er ist nur der Vermittler der Fähigkeiten, die Gott den Leitern seines Volkes schenken will; nicht die Befreiung und Vollendung der Einzelpersönlichkeit, sondern die Herstellung der πολιτεία, des öffentlichen Gemeinwesens, wie sie sein soll, ist sein Zweck. Der Prophet ist also noch beherrscht von dem antiken Staatsideal, das zeigt auch 28, 5 f., wo zwar nicht dem messianischen König aber den künftigen Regenten Judas verheifsen wird, Jahve selbst werde zum Geist des Gerichts für die Richter und zum Geist der Heldenkraft für die siegreichen Krieger werden. Duhm hat zwar die Stelle beanstandet und sie für makkabäisch erklärt, aber die Theologie dieser Stelle mit ihrer starken Näherung Gottes und des Menschen weist nicht in die Zeit des Judentums. Mit demselben Recht, wie Duhm an der Wendung Anstofs nimmt „Jahve wird zum Geist des Gerichts“ könnte er auch die Redensart beanstanden: „Jahve lagert sich im Getümmel gegen Jerusalem, schliefst die Stadt ein mit Schanzen und errichtet wider sie Belagerungswerke“ 29, 3. 4, die er doch für jesaianisch hält. Wenn Jahves Geist zu einem Lügengeist werden kann im Munde der Propheten, wenn Jahve so durch die Propheten redet, dafs sie sein Mund genannt werden können 30, 2, so ist gar nicht einzusehen, warum es nicht von den richterlichen Entscheidungen

heifsen kann, dafs Jahve selbst als Geist des Gerichts sie gewirkt habe. Der Geist des Gerichts, d. h. des Rechtsinnes (vgl. Mich. 3, 8) der normgemäfsen richterlichen Entscheidung ist dem Geist der Einsicht und des Rates durchaus konform gedacht und hat mit dem Zornhauch des Gerichts in 4, 4 nur den Wortlaut gemein.[1]) Ebenso weist der Geist der Soldatentugend unweigerlich in die ältere Zeit. Und wenn es von Jahve allein abhängt, dem Volke Erfolg im Kampf und gute Rechtsübung zu spenden, so wird auch Duhms Forderung erfüllt: „Juda soll sich rein passiv verhalten und seine Rettung in der Ruhe und im Vertrauen auf Jahve erblicken.“ Jedenfalls hat Jesaia es nicht verschuldet, dafs Duhm sich eine falsche Vorstellung von den Geisteswirkungen in Kap. 11 gebildet hat, indem er behauptet: „da der Messias den Geist dauernd[2]) erhält, so wird er dadurch in eine höhere Wesensklasse emporgehoben und bekommt einen gewissen Anteil an den Eigenschaften, durch die sich die übersinnliche Welt von der Welt der groben Materie unterscheidet.“ Sonst müfsten auch Jesaia und Hosea sich als Geisteswesen höherer Ordnung gewufst haben, aber zwischen einem „Geistesmann“ und einem „Geist“ bleibt doch wohl ein gewaltiger Unterschied bestehen. Übrigens merkt man in der Duhmschen Exegese des Anfangs des 11. Kapitels recht wenig von all' dem Hokuspokus, den Duhm vorher mit der Person des messianischen Königs getrieben hat. Auch zu 9, 5 אל גבור bemerkt Duhm doch nur: „Der Davidide, ausgerüstet mit dem Geist der Heldenkraft, wird seinem Volke wie ein El vorkommen . . . Jesaia bedient sich hier eines volkstümlich hyperbolischen Ausdrucks, der, in der älteren Zeit ganz unverfänglich (vergl. noch 2. Sam. 14, 17. 20), selbst in späterer Zeit seine Analogien hat (Sach. 12, 8).“ Also

---

[1]) Auch noch in später Zeit hat das Volk gebeten, dafs Gott seinen ausländischen Herrschern sein Gericht (LXX) geben möge, Ps. 72, 1.

[2]) Die Stellen, die aus dieser Zeit noch für dauernden Besitz des Geistes anzuführen wären, sind oben schon angegeben, dem „Geist der Hurerei“ bei Hosea, der jedenfalls auch als beständiger Hang des Volkes gedacht ist, tritt bei Jesaia der von Jahve ausgegossene „Geist des Tiefschlafs“ zur Seite Jes. 29, 10, d. h. der Hang zur Trägheit und Verständnislosigkeit. Dagegen pafst „der Geist aus der Höhe“ 32, 15 nicht in Jesaias Theologie, die Stelle ist auch aus anderen Gründen schon längst als unecht erkannt. Dagegen fügt sich bequem zu dem Geist der Weisheit bei Jesaia: Gen. 41, 38 (E), wo Pharao von Joseph sagt, dafs in ihm Gottesgeist sei mit Bezug auf die hohe Weisheit, die der Jüngling bewiesen hat, vergl. Dan. 5, 11. 16.

wird hier davon Abstand genommen, dem Jesaia die Meinung beizumessen, als sei der messianische König wirklich ein אֵל-Wesen.

Nach dem Bisherigen läfst sich nicht verkennen, dafs durch die Propheten des 8. Jahrhunderts der Begriff des Geistes nicht unerheblich verändert ist. Seine Wirkung ist nicht mehr Raserei, momentaner Enthusiasmus, sondern ein klares und stätiges Bewufstsein einer einzigartigen Beziehung zu Gott, Festigkeit gegenüber der Welt, Trieb in ihr zu wirken für Gott und Sicherheit in schwierigen Fragen der Leitung des Volkes die richtige Lösung finden zu können. Trotz dieser formalen Modifikation der Wirkungen des Geistes aber bleibt dessen Wesen unverändert. Er wird immer noch als fremde Kraft, als göttlicher Trieb im Menschen empfunden, dem auf menschlicher Seite lediglich Passivität entspricht. Immer noch hat der Geist nahe Beziehung zum Gefühl, das er erregt, zum Willen, den er stählt, noch erscheint er als Geist der Mannhaftigkeit, ja in einem Micha kann der Heldentrotz noch kräftig und machtvoll durchbrechen. Der Prophet weifs sich durch den Geist so energisch in die Sphäre Gottes gezogen, dafs die Reflexion auf seine eigene Person, deren Unzulänglichkeit und Sündhaftigkeit verstummt. Der Geist schliefst Grübeln und Bedenken aus, Jesaia kann sich und seine Anhänger mit der Verweisung auf sich selbst und seine Söhne als Vorzeichen und Wunder Gottes trösten, so sehr ist er von dem unmittelbaren Bewufstsein der Kraft Gottes getragen, die in ihm wirkt. Woher kommt es nun, dafs der Geist bei den Propheten des 7. Jahrhunderts, insonderheit bei einem Jeremia fehlt? An einen blofsen Zufall zu denken, verbietet wie schon oben bemerkt Jer. 23, der Prophet scheint in der That den Geist sich nicht zugeschrieben zu haben. Die Erklärung liegt meines Erachtens darin, dafs es ihm an prophetischer Unmittelbarkeit fehlte. Sein Berufsverhältnis zu Gott ist für ihn unabtrennbar von seinem persönlichen Gnadenstande bei Gott. Um diesen hatte er sein Leben lang schwere Kämpfe zu führen, die ihn zuweilen an den Rand der Verzweiflung brachten. Wurde er auch immer wieder seines Gottes gewifs, ja wurzelte diese Gewifsheit auch in dem Gefühle tiefsten, innersten Ergriffenseins durch Gott, so fehlt doch seinem ganzen Wesen die geradlinige Einfachheit, die das der älteren Propheten auszeichnet. Er ist zu aktiv, zu kompliziert, um sich passiv dem

Geistestrieb überlassen zu können, wie seine Amtsvorgänger. In Jeremia vollzieht sich der erstmalige Durchbruch des religiösen Individuums zur bewufsten, freien Ergreifung persönlicher Heilsgewifsheit. Ein so gewaltiger Schritt konnte nicht auf einmal, konnte nicht ohne Überwindung grofser Schwierigkeiten geschehen. In diesem Ringen hat sich Jeremia als Helden bewährt, aber dies Heldentum war ein zu geistiges, zu innerliches, als dafs er sich selbst darüber hätte vergessen können, wie ein Micha bei der גבורה sich vergessen mufste, die er dem Volk gegenüber bewies.

Während sich in den Prophetenschriften des 7. Jahrhunderts an keiner einzigen Stelle der Geist Jahves sicher belegen läfst, tritt diese Vorstellung in der exilischen und nachexilischen Litteratur mit auffallender Häufigkeit auf. Vor allem ist unter den exilischen Propheten Ezechiel zu nennen, bei dem zugleich die „Hand Jahves“ d. h. die Ekstase, das Gesicht und der ganze Apparat der bis ins kleinste detaillierten Offenbarungsmittel eine Rolle spielt. Schon oben ist darauf aufmerksam gemacht, dafs dies jedenfalls mit der Abnahme des eigentlichen Prophetentums zusammenhängt. Der Geistestrieb, den die älteren Propheten in sich verspürt hatten, fehlte, wurde aber schmerzlich vermifst, umsomehr ist Ezechiel bemüht, die historisch nun einmal zu einem Propheten gehörigen Geisteswirkungen an sich zu beobachten und darzustellen. Klostermann hat vermutet, dem Propheten sei dabei ein nervöses Leiden zu Hülfe gekommen, das wie derartige Zustände überhaupt im Altertum so auch von ihm als unmittelbare Wirkung Gottes aufgefafst wurde. Dafs sich das 190tägige resp. 40tägige starre Festliegen auf einer Seite des Körpers aus einem kataleptischen Zustande gut erklären würde, läfst sich in der That nicht verkennen. Jedenfalls dürfen wir bei diesem Propheten (wenn man nicht seine sorgfältigen Beschreibungen der Visionen als Einkleidungen betrachten will) eine starke naturhafte und seelische Disposition zur Ekstase und den damit zusammenhängenden Erscheinungen voraussetzen. Um so auffallender werden durch diese Eigentümlichkeit die bisherigen Beobachtungen über das Verhältnis der schriftstellernden Propheten zu ihren Vorgängern bestätigt, als zugleich bei Ezechiel ein Rückschritt gegen den von einem Amos und Jeremia vertretenen Prophetismus bemerkbar ist. Trotz starker Betonung seiner Inspiriertheit vermag Ezechiel

seinen langatmigen Prophezeiungen und Zukunftsausmalungen den Charakter des Reflektierten, theoretisch Ausgeklügelten nicht zu benehmen, mag er nun von Gog und Magog weissagen oder den dereinstigen Tempel mit allen seinen Einzelheiten beschreiben. Über seine scheinbar sehr genauen Prädiktionen verbreitet die sorgfältige Betrachtung seiner Schriftstellerei ein höchst eigentümliches Licht.[1]) Aber nicht nur mit Bezug auf seine eigene Person erwähnt Ezechiel die רוח. Als Lebenskraft erscheint sie 37, 5. 6. 9. 10, die als wiederbelebendes Princip in die Totengebeine Israels fährt. Dieses Princip stammt seinem tiefsten Grunde nach aus Gott, obgleich es a. a. O. in auffallender Weise von ihm getrennt und verselbständigt wird, ja, der ursprünglichen Bedeutung des Lebensodems entsprechend als eine Abart des Windes erscheint. Jedenfalls hängt diese Darstellung auch mit dem poetischen Charakter der Stelle zusammen. Diese Stelle, welche von dem frischen Aufblühen der Volkskraft Israels aus dem Exilstode spricht, hat wahrscheinlich dem Deuterojesaia vorgeschwebt, wenn er 44, 3 f. auf die dürren, abgestorbenen Reste des exilischen Volkes den Geist Jahves und reichen Segen niederströmen läfst, so dafs Israel wie Gras zwischen Wassern[2]) und Winden an Wasserströmen neu aufsprofst. Die Heiden sollen diese neue Blüte des von ihnen tot gesagten Volkes mit Erstaunen wahrnehmen und sich infolge dessen an das Gottesvolk dankbar und freudig anschliefsen. Zweifellos ist der Geist hier nicht der Offenbarungs- und Prophetengeist, sondern die belebende Kraft, mit der Jahve sein Volk aufs neue ausrüsten wird. Derselbe Begriff wird auch Ez. 2, 2; 3, 24 vorliegen, wo Ezechiel berichtet, dafs er, der von der gewaltigen Erscheinung des auf dem Cherubwagen thronenden Jahves zu Boden gestreckt war, von dem „Geist", der in ihn fuhr, wieder auf die Füfse gestellt wurde. Der Gedanke an den Geist als Vehikel der Offenbarung liegt hier ferner. Ebenso ist הרוח Ez. 1, 12. 20 der in den Kreaturen relativ selbständig waltende Lebenstrieb, kraft

---

[1]) Vergleiche hierüber den weiter unten mitgeteilten Exkurs. Dafs er das Zukunftsbild der Theokratie, wie es Kap. 40—48 schildern, nach theologischer Reflexion entworfen hat, und dafs insbesondere die Beschreibung des Tempels die Nachzeichnung eines aufgezeichneten Planes ist, hat Smend meines Erachtens bewiesen. Deswegen kann er immerhin den Tempel auch in einer Vision geschaut haben.

[2]) So mit Recht schon Ewald nach der LXX.

dessen die vier Tiere ihre eigene freie Bewegung besitzen. Allerdings ist es hier, abweichend von der Regel, ein Geist, der sie alle vier gleichmäfsig erfüllt und beherrscht, es handelt sich aber auch um wunderbare Geschöpfe, die der göttlichen Herrlichkeit zu Trägern dienen. Und da die Räder des Cherubwagens mit den Tieren zugleich sich bewegen sollen, so wird in V. 20 der Geist des Tieres (kollektiv wie 10, 15. 18 und zugleich die Einheitlichkeit des Geistes betonend) auch auf die Räder übertragen. So nach Ewald mit Recht Smend und Cornill, gegen die Übersetzung „der Geist des Lebens“ oder „lebendiger Geist“ siehe diese beiden Kommentare. Auch dieser „Geist des Getiers“ ist, besonders da es sich um die Träger der göttlichen Herrlichkeit handelt, jedenfalls als Ausfluſs des göttlichen Geistes gedacht, doch würde der Prophet kaum רוח החיה gesagt haben, wenn er ihm nicht eine groſse Selbständigkeit zugesprochen hätte. Schon die oben aus Kap. 37 ausgehobenen Stellen zeigen, daſs Ezechiel den Geist auch als messianischen gekannt hat. Von denjenigen Verheiſsungen, wo er in dieser Bedeutung erscheint, gehört 37, 14 noch ganz in den Begriff des „Lebensgeistes“, wie besonders die gegensätzliche Erwähnung des Todes (Grabes) in V. 13 beweist. Auch erscheint als unmittelbare Folge der „Legung“ des Geistes in das Volk das Leben und die Wiedereinführung des Volkes in das gelobte Land. Anders steht die Sache in 36, 27. Dort ist vorher von der Mitteilung eines neuen Herzens und eines neuen Geistes an das Volk die Rede gewesen, d. h. einer neuen Gesinnung, wie sie auch 11, 19 ins Auge gefaſst war (18, 31 sogar als Produkt seiner eigenen sittlichen Anstrengungen), und am Schluſs wird als Folge der Geistesmitteilung die Fähigkeit aufgeführt, in Gottes Geboten und Satzungen zu wandeln. Hier würde demnach die göttliche רוח als Princip eines neuen sittlichen Lebens angesehen sein, das die in ihrer Sündenschuld verkommende Gemeinde ergreift und ihr frischen Trieb zum sittlichen Handeln mitteilt. Allerdings könnte die Wendung hier insofern befremden, als im Vorhergehenden bereits bemerkt ist, daſs die Israeliten ein neues Herz und einen neuen Geist erhalten sollen, und diese Mitteilung einer neuen Gesinnung schon zu genügen scheint, um ihnen einen Wandel in Gottes Geboten zu ermöglichen. Indessen mochte Ezechiel wohl erwägen, daſs er auf die neue, wenngleich von Gott bewirkte Gesinnung allein die Zukunft des Volkes nicht bauen könne, und daher im An-

schlufs an die schon von Jesaia verheifsene messianische Geistesspendung noch eine besondere Geistesausgiefsung ins Auge fassen. Dafs er dies wirklich gethan hat, zeigt 39, 29, wo er jeden künftigen Zorn Jahves dadurch für ausgeschlossen erklärt, dafs über das Volk der Zukunft der Geist Jahves ausgegossen sein werde. שפכתי ist hier nach dem Zusammenhang als futur. exact. zu verstehen, auch deswegen, weil die frühere Geistesausgiefsung bei der Erwählung des Volkes die in damaliger Zeit stattfindende Verwerfung Israels nicht gehindert hatte. Sonach liegt in diesen beiden Stellen eine bemerkenswerte Weiterbildung der jesaianischen Zukunftserwartungen vor. Wenn auch der Geist hier nicht streng ethisch gedacht ist, sondern als Trieb des Lebens im Gegensatz zur Stagnation und gewifs mit dem „Lebensodem" 37, 14 im Zusammenhang steht, so ist doch seine Wirkung auch auf das ethische Gebiet übertragen, von einem Amtsgeist wie in Jes. 11, 1 ff. ist hier nicht mehr die Rede, das ganze Volk soll ihn erhalten, um in seiner Gesamtheit die Forderungen Jahves erfüllen zu können.

Dagegen hat der in den Visionen des Ezechiel wirksame Geist mit dem sittlichen Leben nichts zu thun. Er steht in einzelnen Fällen der „Lebenskraft", die den niedergesunkenen Propheten erhob, sehr nahe, wie er auch an einer Reihe von Stellen nicht als רוח יהוה, sondern 2, 2; 3, 24 entsprechend einfach als רוח (ohne Artikel) bezeichnet wird, nämlich 3, 12. 14; 8, 3; 11, 1. 24; 43, 5. Von „dem Geist Jahves" ist nur die Rede 11, 5; 37, 1, von רוח אלהים 11, 24. An einer Reihe von Stellen ist daneben noch von der Hand Jahves gesagt, sie habe den Propheten ergriffen 8, 3, sei auf ihn gekommen 37, 1 oder auf ihn „gefallen" 8, 1 oder über ihm stark gewesen 3, 14. Durch diese Formeln ist in den meisten Fällen der Bericht über eine Ortsveränderung eingeleitet, die fast immer einen wunderbaren Charakter trägt, besonders deutlich 8, 3; 11, 1. 24; 43, 5, wahrscheinlich auch 37, 1; ohne diesen Charakter ist nur 3, 14 vgl. V. 12.[1]) Auch 40, 1 wird die „Hand Jahves" bei einer solchen Entrückung thätig gedacht, wie ihr „Kommen auf den Propheten" nach 1, 4 die Vision des ersten Kapitels einleitet. Bei diesen Ortsveränderungen, die aufser 3, 14 wie es scheint nur

[1]) Da nach V. 12 der Geist den Propheten ohne jede ersichtliche Folge erhebt, während in V. 14 die Erhebung mit der Fortbewegung in direktem Zusammenhang steht, so wird ותשאני רוח V. 12 am besten gestrichen.

ekstatische Vorgänge waren, fällt dem Geist fast jedesmal die Rolle zu, den Propheten zu erheben, um ihn von einem Ort an den andern zu versetzen, vergl. 8, 3 Geist erhob mich zwischen Erde und Himmel und brachte mich nach Jerusalem, ähnlich 11, 1, wo der Prophet aus dem inneren Vorhof in das Ostthor des Tempels versetzt wird, vergl. 43, 5, auch 11, 24, wo auf dieselbe Weise wie vorher seine Rückkehr aus Jerusalem nach Chaldäa erfolgt. An letzterer Stelle setzt er aufserdem hinzu, dafs diese Bewegung nach Chaldäa erfolgt sei „im Gesicht, im Gottesgeist," und dafs dann erst das Gesicht von ihm gewichen sei. Auch 37, 1 spricht er davon, dafs die Hand Jahves ihn in das Thal gebracht habe „im Geist Jahves." Demnach ist entweder anzunehmen, falls diese Stellen die Eindrücke des Propheten bei der Vision richtig und genau wiedergeben, dafs Ezechiel mit „Geist" diejenige (für ihn objektive und aufsermenschliche) Wirkung namhaft macht, welche in ihm den Eindruck des Gehobenwerdens, des Schwebens hervorrief. Oder, wenn die Beschreibungen der Ekstase sich nicht streng an das von ihm Erlebte halten, sondern nur nach den zu seiner Zeit geltenden Vorstellungen eine Entrückung wie sie sein soll und mufs darstellen, so denkt der Prophet an Stellen wie I. Reg. 18, 12 und bezeichnet mit רוח dasjenige aufsermenschliche Agens, das den Propheten ermöglicht, mit der Schnelle des Gedankens bald an diesem, bald an jenem Orte zu erscheinen. Bei der Präzision, mit der diese Schilderungen meist gegeben sind, (vgl. hierfür besonders 8, 3) ist wohl das erstere anzunehmen; Analogien zu diesem Gefühl des Schwebens bieten schon gewöhnliche Traumzustände. Deutlich ist auch hier wieder die Verwandtschaft dieser aufsermenschlichen Hebekraft mit dem Winde. Der Unterschied zwischen der „Hand Jahves" und dem „Geist" wird darin liegen, dafs mit jener diejenige Wirkung ins Auge gefafst ist, der auf seiten des Ekstatikers das Gefühl der Lähmung eigener Kraft und freier Bewegungsfähigkeit entspricht, der Entzückte fühlt sich in der Hand einer fremden Macht. Zweifelhaft ist das רוח אלהים; da aber 11, 24 parallel damit במראה erscheint, und bei der Beziehung auf jene göttliche Hebekraft eine unangenehme Tautologie entstehen würde, auch der Zusatz אלהים (37, 1 יהוה) gemacht wird, so wird man die fraglichen Worte nicht auf eine Einzelheit, sondern auf den ganzen Charakter der hier erwähnten Vorgänge beziehen müssen. Diese er-

folgten nicht κατὰ ἄνθρωπον, sondern auf übernatürliche Weise. In der Sphäre des πνεῦμα spielten sie sich ab, sie waren vom Geist Jahves gewirkt, ja in allen ihren Einzelheiten getragen. Auch jene רוח, die den Propheten emporhob, ist also eine Wirkung des Geistes Jahves und darf nicht absolut von ihm getrennt werden. Dunkel bleibt demnach allein 3, 14 „der Geist hob mich auf und ergriff mich," denn Ezechiel hat vorher nicht am Boden gelegen wie 2, 12; 3, 24 und schwebt nachher nicht, sondern geht zu den Exulanten. Da er aber sie aufsucht im Grimm seines Geistes, während die Hand Jahves über ihm stark war, so dürfte, wenn die Beschreibung nicht formalistisch gehalten ist, doch die Erinnerung an einen ekstatischen Vorgang vorliegen. Der Prophet scheint, von der ersten Vision völlig gelähmt, seinen Weg in dumpfer Betäubung, ganz in seine innere Gedankenwelt vertieft, zurückgelegt zu haben, so dafs er, der äufseren Umgebung entrückt, sich plötzlich am Ziel fand, ohne sich der Einzelheiten des Weges noch erinnern zu können. Möglich bleibt ja allerdings auch, dafs die Ausdrücke dieses Verses sich nur formell an die sonstige Darstellungsweise Ezechiels anschliefsen. Einmal, nämlich 11, 5 hat Ezechiel auch an die ältere Auffassung der רוח direkt angeknüpft, indem er den Geist Jahves auf sich fallen läfst, als ihm eine Weissagung mitgeteilt werden soll. Auch hier zeigt sich das Zurückgehen auf die Vorstellung vom ekstatischen Offenbarungsempfang. Doch ist das hier wieder rein formell geschehen, denn da sich Ezechiel nach 11, 24 bereits ἐν πνεύματι befand, als er diese Offenbarung erhielt, so macht diese Scene den Eindruck blofser Repristination.

Aus Deuterojesaia ist oben bereits eine Stelle erwähnt, wo der Geist Jahves als göttliche Lebenskraft erscheint, die auf übernatürliche Weise das erstorbene Volk zu neuer Blüte erweckt. Als rein transcendente Gröfse tritt der Geist Jahves bei diesem Propheten auf, wenn er 40, 13 fragt: wer hat Jahves Geist erforscht? Dabei denkt er an die göttliche Intelligenz, die bei der Schöpfung thätig war und die Geschichte durchwaltet, eine Modifikation der göttlichen רוח, die uns bisher noch nicht entgegengetreten ist und mit der fortgeschritteneren Theologie der damaligen Zeit in Zusammenhang steht. Besonders gern aber spricht Deuterojesaia von dem Geist Jahves als Organ der Offenbarung in den Propheten, in dieser Anwendung erscheint

der Geist durchgängig als habitueller Besitz des Propheten. So ist der Geist in und mit ihm von Jahve gesendet, 48, 16, er weifs ihn auf sich, vermittelt durch die göttliche Salbung, d. h. Amtsausrüstung, die ihm zu teil geworden ist 61, 1.[1]) Auch dem Volke als ganzem wird der Geist Jahves zugesprochen in den Ebedjahvestücken 42, 1, weil es einen prophetischen Beruf in der Welt zu erfüllen hat. Dabei ist wohl nicht angenommen, dafs diese messianische Aufgabe des Volkes auf einer erst bevorstehenden Geistmitteilung beruht, vielmehr wird der grofse, durch die Weltgeschichte hinschreitende Prophet schon von je an mit diesem Gottesgeist ausgerüstet gewesen und nur augenblicklich unter dem Druck der Verhältnisse an der Erfüllung seines Berufs gehindert sein, vergl. die Parallele Jes. 59, 21. Die Vorstellung des Geistes selbst wird indessen durch diese Schwierigkeit nicht berührt. Jedenfalls hat gerade dieser Amtsgeist von je an in Israel gewaltet, Jahve hat ihn in Mose, den Hirten seiner Herde gelegt 63, 11, so dafs das Volk durch ihn geleitet wurde 63, 14, und sein Widerstreben gegen seinen göttlichen Führer gegen den diesen erfüllenden „heiligen Geist“ selbst gerichtet war. Hier ist zum ersten Male der Begriff רוח הקדש gebraucht, nach Vieler Meinung, um die ethische Qualität dieses Offenbarungsgeistes und die Sündhaftigkeit des Widerstandes gegen ihn hervorzuheben. Indessen weist der Zusammenhang der Stelle nicht gerade auf eine ethische Qualität des Geistes. Die Sünde Israels erscheint auch in dem Falle verdammlich, wenn sie sich gegen den aus grofser Liebe ihm gesendeten göttlichen Führer wendete. Es steht sonach durchaus nichts im Wege, das Wort hier ebenso wie sonst bei Deuterojesaia aufzufassen, nämlich als Bezeichnung des Göttlich-erhabenen, dem auf seiten des Menschen ehrfürchtige Schauer entsprechen. Der Geist ist nichts Profanes, Menschliches, Kreatürliches, sondern etwas der göttlichen Sphäre Angehörendes, dem von seiten des Volkes scheuer Gehorsam hätte gezollt werden sollen. Die Gröfse des Mose, die Erhabenheit jener ganzen Zeit kann nicht besser zum Ausdruck gebracht werden, als durch die Erinnerung daran, dafs der hehre, aus unnahbarer himmlischer Gottesnähe stammende Geist damals in unmittel-

[1]) Der Tritojesaias Duhms ist gerade hier sehr zweifelhaft. Die שברים auf Schuldsklaven der Juden oder Heiden zu beziehen, ist ein starkes Stück.

barste Berührung mit dem Volke und seinem grofsen Führer getreten war. Und dafs das Volk diese Gnade nicht würdigen konnte, ist das stärkste Zeichen seiner eigensinnigen Verderbtheit.

Durch die letzten Stellen sind wir möglicherweise schon in die nachexilische Zeit gekommen, ihr Nachklang in ψ 106, 33 sei daher hier sofort erwähnt, obgleich bei ihm der besprochene Zusatz zu רוח fehlt. Auch Neh. 9, 20 spricht von der mosaischen Zeit, in welcher Jahve seinen guten Geist gegeben habe, um das Volk zu unterweisen. Da parallel damit das Manna erwähnt wird, so wird es sich bei dem Attribut zu רוח um Hervorhebung des Wohlwollens handeln, das die in den Spitzen des Volkes wohnende רוח ihm entgegenbrachte, die רוח wird daher hier ebenso wie oben persönlich gefafst sein. Über eine Reihe von Aussagen des Chronikers können wir ebenfalls kurz hinweggehen, da sie, künstlich archaisierend, im wesentlichen die Auffassung der älteren historischen Bücher wiedergeben: 2. Chr. 15, 1; 20, 14; 24, 20, immer handelt es sich um momentane, in begeisterten Worten ausströmende Ergriffenheit, sogar bei Leibwächtern 1. Chr. 12, 18. Reden alle diese nachexilischen Schriftsteller von der mosaischen, davidischen oder vorexilischen Zeit überhaupt, so weifs auch P von Geist in der mosaischen Periode zu berichten, aber freilich in einer für den Gesetzgeber und Priester charakteristischen Weise. Die oberste Autorität ist der mit der heiligen Orakeltasche ausgerüstete Hohepriester und das, jedem Streit ein Ende machende, priesterliche Gesetz. Persönlichkeiten mit unmittelbarem Geistestrieb braucht man daher nicht, sie könnten sogar die Kreise der Höchstgebietenden stören. Man bedarf eines Mannes, in dem Geist, d. h. überlegene Energie und Weisheit ist, Num. 27, 18, die ihm durch die Handauflegung seitens Moses noch gesteigert wird Deut. 34, 9, damit er durch diese Anlage und die feierliche Installierung etwas von der Autorität des Mose erhalte Num. 27, 20 und so Respekt und Gehorsam beim Volke finde Num. 27, 20; Deut. 34, 9. Ein solcher Mann war Josua, so ausgerüstet wird er imstande sein, vor dem Hohenpriester zu stehen, um die von ihm erteilten Entscheidungen des Losorakels richtig auszuführen und sie beim Volke durchzusetzen. Bezeichnend ist weiter für P., dafs er aufserdem nur von besonderem Gottesgeist die kunstverständigen Verfertiger des heiligen Zelts und der Priester-

gewänder erfüllt sein läfst Ex. 28, 3; 31, 3—6; 35, 31, nicht ohne dafs daneben diese Weisheit und Kunstfertigkeit auch als blofse Gottesgabe erscheint 35, 10. 25; 36, 1. 2. 4. 8, die nicht auf besonderen Geistesbesitz zurückgeführt wird. Der Gottesgeist tritt hier also in ziemlich abgeblafster Gestalt auf, wie oben bei Josua. Dieser Eindruck wird noch dadurch verschärft, dafs Mose vor der Erwählung des Josua Jahve um die Einsetzung seines Nachfolgers bittet, indem er ihn anruft als den „Gott der Geister alles Fleisches," ein Ausdruck der wörtlich Num. 16, 22, vergl. Gen. 6, 17 (P) wieder vorkommt, wo es sich (ebenfalls in P) um die Erweichung Jahves handelt, der sich anschickt, die ganze Gemeinde zu vernichten. Der Geist, der in Josua (schon vor seiner Einsetzung) war, ist demnach nur eine verstärkte Abart der in den lebendigen Wesen überhaupt waltenden „Geister" — der Plural kann nur hervorheben wollen, dafs jedes Lebewesen seine eigene רוח besitzt, die allerdings von Gott herrührt. Der Ausdruck „Geistesmann" würde demnach im alten Sinne gar nicht auf Josua passen, sofern er ursprünglich hervorheben sollte, dafs der so Bezeichnete sich specifisch von den nicht Geistbegabten unterscheide. So hätte kein vorexilischer Schriftsteller geurteilt. — Als Charakteristikum der vorexilischen Zeit nennen den Geist auch Sach. 7, 12; Neh. 9, 30. Doch auch hier begegnet ein sehr auffälliger Ausdruck, der beweist, dafs wir uns in einer Zeit befinden, die Gott nicht mehr unmittelbar an sich erfuhr, sondern nach allerlei Vermittlungen für die Offenbarung suchte. Gott redete wohl durch die Propheten zum Volke, aber nicht unmittelbar, sondern so, dafs er sich seines Geistes als des Werkzeugs bediente. Dabei dürfte der Geist persönlich gedacht sein, als der den Verkehr zwischen Gott und den Propheten herstellende Offenbarungsmittler. Freilich ist in den sonstigen Aussagen Sach. 4, 6.; Hagg. 2, 5[1]) der

[1]) Beide Stellen haben freilich gelitten, wie besonders Wellhausen Skizz. V nachgewiesen hat. Doch wird der Sinn von Hagg. 2, 5 nicht wesentlich alteriert durch Weglassung der ersten Worte bis ממצרים, die unübersetzbar sind und in LXX fehlen. Nur um so näher tritt dann der Geist mit Jahve (V. 4) zusammen, und ein Zweifel kann nicht sein, dafs es sich dabei um den Geist handelt, der in dem Propheten resp. in den Spitzen der Theokratie wirkt. — Was Sach. 4 anlangt, so kann ich nur Wellhausen, Smend a. a. O. 343 Anm. 1 beistimmen, wenn sie V. 6 $\alpha\beta$—V. 10 α (unter Versetzung des Athnach unter זרבבל) hinter V. 14 stellen und V. 12 streichen. Wenig überlegt ist Gunkels Vorschlag, unter Festhaltung von V. 12 einen Vers, der

Geist von diesen Propheten wohl mehr unter dem Gesichtspunkt einer göttlichen Kraft aufgefafst, welche die Spitzen der Theokratie belebt und zum Wirken befähigt. Aber auch als Hoffnung hat die nachexilische Zeit den Geistesbesitz festgehalten, ohne freilich den tiefsten Grund der älteren Aussagen zu verstehen, indem Joel 3, 1 ff. eine messianische in Ekstasen und Gesichten sich äufsernde Geistbegabung aller einzelnen Israeliten ins Auge fafst. Jeremia hatte umgekehrt von dem unmittelbaren Eingehen Jahves auf das einzelne Individuum erwartet, dafs dadurch die Prophetie überflüssig werden solle Jer. 31, 34, vergl. Jes. 54, 13. Und in der That hat diese Ausgiefsung des Geistes bei Joel nicht die geringste Konsequenz im Volksleben, sie steht lediglich als ein göttliches מופת da, dem nach V. 3 ff. noch mehrere am Himmel und auf Erden in der Endzeit folgen sollen. Eine derartige Geistesausgiefsung ohne weiteren Zweck als den eines nach traditioneller Auffassung erwarteten Wunders ist nur ver-

---

die Antwort auf V. 11 bieten soll, vor V. 12 zu ergänzen. Denn das scheint mir einer der Hauptbeweise für die Interpolation von V. 12 zu sein, dafs V. 14 nicht auf die Frage des 12. sondern auf den 11. Vers antwortet. Durch die Fassung des 11. und 14. V. wird es auch klar, dafs nach V. 12 der Text von V. 3 alteriert ist und גלה gestrichen werden mufs, indem der Artikel als Suff. (auf den Leuchter bezüglich) an מימין zu hängen ist. Dann schwindet jede Möglichkeit, den Leuchter durch die Ölbäume mit Öl speisen zu lassen, wie auch Gunkel Schöpfung und Chaos S. 294–300 durch massenhafte Parallelen dargethan hat, dafs der Leuchter nicht den Tempel oder die Theokratie, sondern nur himmlische (hier mit Jahve in unmittelbare Beziehung gesetzte) Mächte oder Geister bezeichnen kann. Die sieben Augen Jahves sind diesem Nachweis entsprechend ursprünglich die sieben Planeten und hier als solche gekennzeichnet, die die ganze Erde durchschweifen, das heifst mit ihrer Macht beherrschen. Zu diesen göttlichen Machtwesen sind Josua und Serubbabel nicht blofs deswegen gestellt, weil sie Jahves Schutz geniefsen, sondern weil sie als seine unmittelbaren Diener vor ihm stehen, und die Verwandtschaft, die sie zum göttlichen Wesen haben, wird durch ihre Ölbaumnatur gekennzeichnet, d. h. durch den Besitz des Geistes Jahves, der ihnen als Gesalbten eignet. Die Salbung erscheint hier also als ein Sakrament, als die Vermittlerin göttlicher Kräfte, deren Vorhandensein im Gesalbten geglaubt wird, auch ohne dafs es sich schon dokumentiert hätte. Das ist eine sehr bemerkenswerte neue Wendung des Begriffes „Geist.“ Die alte Zeit fühlte und erlebte den Geist, und wo das nicht der Fall war, nahm sie ihn auch nicht an; die zweite Stufe schliefst aus gewissen Symptomen auf dauernde, wenn auch latente Anwesenheit des Geistes, die dritte läfst sich durch einen Ritus die Anwesenheit des Geistes verbürgen und erwartet, dafs er sich äufsern wird.

ständlich als Hoffnung eines prophetischen Epigonen. Er weifs nur von ekstatischen Wirkungen des Geistes, die Bedeutung des Geistes für das sittliche Leben liegt ihm fern. Ob der „Geist aus der Höhe“ Jes. 32, 15 mit dem prophetischen Geist bei Joel auf einer Stufe steht, oder — an Ezech. 37 und Jes. 44 anknüpfend — die göttliche Lebenskraft bezeichnet, die das verwüstete Volksleben wiederherstellt, ist schwer auszumachen, der Tenor der Stelle könnte auch auf eine ethische Kraft führen, die Juda neues sittliches Leben mitteilt. Mit der messianischen Geistesausgiefsung hat jedenfalls Sach. 12, 10 der von Gott ausgegossene Geist des Mitleids und des Gnadenflehens, der die bittere Klage um den vom Volk ermordeten Märtyrer bewirkt, nur sehr mittelbar etwas zu thun. רוח bezeichnet hier etwa so. v. a. „religiöse Stimmung“, die von Gott gewirkt ist, חֵן ist wegen des danebenstehenden תחנונים und wegen der Folge, die aus ihm abgeleitet wird, nicht die Gnade Jahves, sondern das reuevolle Mitleid des Volkes mit dem Ermordeten. Dem Sprachgebrauch nach könnte man diese רוח am ersten mit der רוח קנאה Num. 5, 14. 30 zusammenstellen. Für die Abfassungszeit Deuterosacharjas bezeichnend ist, dafs 13, 2 der Geist der Unreinheit mit der Prophetie überhaupt zusammengestellt wird, man scheint also nur abtrünnige Propheten zu kennen.

Sehr bedeutsam für die nachexilische Zeit ist, wie Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte 462 f. treffend hervorgehoben hat, der Geist Gottes als kosmische Gröfse. Als solche erscheint sie noch nicht Gen. 2, 7, wenn hier in anschaulich-kindlicher Darstellung hervorgehoben wird, der Mensch sei dadurch zu einer lebendigen Seele geworden, dafs seiner aus der Materie stammenden Körperlichkeit der Lebensodem von Gott eingeblasen wurde. Denn נשמת חיים ist nicht die רוח יהוה, sondern nur etwas diesem Gottesgeist Verwandtes, vielleicht etwas aus ihm Abgeleitetes; dafs die רוח יהוה Gen. 6, 3 nicht mit dieser נשמת חיים verwechselt werden darf, wurde schon oben behauptet. Auch Smend a. a. O. 463 lehnt es ab, diese beiden Begriffe zu identifizieren. Sicher aber ist schon der vor P schreibende Glossator (vergl. oben) von Gen. 6, 3 und spätere Reflexion auf Gen. 2, 7 zurückgegangen, wenn Jahve bei P der Gott der Geister alles Fleisches heifst, die Identifikation liegt deutlich vor Job 33, 4 „der Geist Gottes hat mich geschaffen, der Odem des Allmächtigen erhält mich am Leben,“ ebenso auch Job 34, 14. 15

„wenn Gott seinen Geist und Odem an sich zöge, so stürbe alles Fleisch zumal," 27, 3 „noch ist mein Odem in mir und der Geist Eloahs in meiner Nase," vergl. ψ 104, 29. 30. Verwandtes auch Qoh. 12, 7 „Der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben." Auch noch von einer anderen Seite her gewann der Geist Jahves diese Bedeutung, wie ψ 33, 6 zeigt, wo das Wort Jahves parallel mit dem Hauch seiner Lippen als schöpferisches Princip erscheint, hier ist der Hauch der Lippen ganz wie Jes. 11, 4 zunächst nur poetischer Ausdruck für „Wort", aber nahe lag es, bei רוח wieder an den Geist zu denken und die Vorstellung nach Gen. 2, 7 umzuprägen. — Schien schon bei Ezechiel die רוח als kosmisches Princip im Hintergrund zu stehen (Kap. 37), doch ohne hier schon direkt als Jahves Geist bezeichnet zu sein, vielmehr in nennenswerter Selbständigkeit Gott gegenüber gedacht, so ist in Gen. 1, 2 (vielleicht allerdings im Anschluſs an auswärtige Kosmogonien, vergl. Dillmann Gen.[6] S. 20, 4—10) der „Gottesgeist" als dasjenige Princip gedacht, durch das Gott belebend, ordnend, gestaltend auf das Weltall einwirkte. Ist er auch nicht in den Dingen, so steht er doch zu allen Teilen des Weltalls in unmittelbarer Beziehung, und diese Beziehung ist als eine organische vorgestellt, so daſs er lebenwirkend in sie einzudringen vermag. Daher wird es verständlich, daſs der Geist Jahves ψ 139, 7 als das Princip der göttlichen Allgegenwart erscheint, kraft seines Geistes ist Gott überall, so daſs man ihm nicht entrinnen kann. Auch als Princip der Allwirksamkeit Gottes scheint sein רוח aufzutreten in der späten Stelle Jes. 34, 16, denn sogar von den in Edom künftig hausenden Wüstentieren heiſst es, daſs Jahves Mund (d. h. sein Befehl) sie entboten und sein Geist sie gesammelt habe. Indessen dürfte es doch zu kühn sein, mit Duhm hieraus auf eine Art Logos (= רוח), das die Geschichte regierende göttliche Agens zu schlieſsen. Denn in einer poetischen Stelle konnte der spätlebende Verfasser des Stücks, der überhaupt in etwas bombastischem Ton erscheint, mit „dem Mund" und „Geist" Jahves wohl seine eigene Prophetie meinen, etwa nach Analogie von Jes. 30, 1.

Endlich sind noch zwei nachexilische Stellen zu besprechen, in denen sich die Gemeinde sehr bezeichnend über die göttliche רוח äuſsert ψ 51, 13 und 143, 10. Daſs es sich hier nicht um private Bitten handelt, kann nach den neueren Verhandlungen über diesen Gegenstand als ausgemacht gelten. Nach dem, was

Smend, Ztschr. f. alttestamentliche Wissenschaft 1888 (von Bäthgen in seinem Psalmenkommentar anerkannt) ausgeführt hat, brauche ich über diese principielle Frage nichts hinzuzufügen. Ferner ist deutlich, dafs beide Stellen auf ältere Vorbilder zurückgehen. Der „heilige Geist“ kommt aufser ψ 51, 13 nur noch Jes. 63, 11. 14 vor, der „gute Geist“ nur noch Neh. 9, 20. Auch hieraus ergiebt sich, dafs in diesen Psalmen die Gemeinde am Worte ist. Aber was auffällt, ist die Thatsache, dafs die älteren Stellen von Jahves Geist als von einer geschichtlichen Gröfse reden, die früher in der klassischen Zeit das Volk leitete, und dafs diese Vorstellung auf der ganz bestimmten Thatsache beruht, dafs inspirierte, geisterfüllte Führer damals an der Spitze des Volkes standen. Die späteren Stellen dagegen schreiben, ohne dafs doch solche „Geistesmänner“ erwähnt würden oder im Hintergrund zu stehen scheinen, der Gemeinde selbst den Geistesbesitz zu, Smend hat zwar gemeint, den Geist auch Hagg. 2, 5; Zach. 4, 6 auf die der ohnmächtigen Gemeinde, die den zweiten Tempel baute, zur Seite stehende „göttliche Allmacht“ beziehen zu können. Nach dem Obenbemerkten aber handelt es sich auch hier um einzelne Personen, denen teils auf Grund prophetischer Bethätigung, teils infolge sakramentaler Ausrüstung der Geist Jahves zugesprochen wurde. Indessen, auch wenn man die Smendsche Auffassung von Sach, 4, 6 acceptierte, so wäre diese göttliche Allmacht doch etwas ganz anderes, als der heil. Geist, wie er ψ 51, 13 als dauernder Besitz der Gemeinde erscheint. Man wird anerkennen müssen, dafs die Psalmworte eine ganz neue Perspektive eröffnen.[1]) Das, was man früher nur als

[1]) Etwas Verwandtes bietet allerdings Deutjes. 42, 1 und 59, 21, und es ist sehr wahrscheinlich, dafs Ps. 51 auf diese Stellen zurückgeht. Immerhin ist insofern ein Unterschied zu erkennen, als es sich bei Deuterojesaia um eine ideale, zusammenfassende Betrachtung der Geschichte Israels handelt, aber nicht um ein Urteil über den empirischen Bestand. Indem der Blick des Propheten das Charakteristische der vorexilischen Geschichte Israels und der messianischen Zukunft ergreift, kann davon geredet werden, dafs Israel, wie es dereinst den Geist hatte und auch augenblicklich vom Geist nicht verlassen ist, so auch in der Zukunft diese Gottesgabe zu besitzen hoffen darf. Der prophetische Geist, in dessen Namen auch dieser Prophet auftreten zu können sich bewufst ist, soll nicht vom Volke weichen, so verheifst Jahve selbst dem exilierten Israel. Was hier aus Prophetenmund stammende Verheifsung ist, das ist in Ps. 51 ein Urteil der Gemeinde über sich selbst, wahrscheinlich ein Nachhall jener Verheifsung, deswegen aber doch ein kühnes Glaubensurteil.

Merkmal einer längst vergangenen oder erst erwarteten herrlichen Zeit anzusehen gewohnt war und was aufserdem nur besonders ausgerüstete Männer von sich zu behaupten gewagt hatten, ist für die Psalmdichter in der Gemeinde als Thatsache, wenn auch nur als Glaubensthatsache, vorhanden. Wenn Gott seinen heiligen Geist aus der Gemeinde wegnähme, so wäre dies das Zeichen ihrer Verwerfung. Allerdings erschallt ja daneben in Ps. 51, 12. 14 im Anschlufs an Ezechiels oben angeführte Aussprüche die Bitte um die Schaffung eines reinen Herzens und die Mitteilung eines neuen festen und willigen Geistes. Aber dabei handelt es sich im Unterschied von dem heiligen Geist eben um die neue Gesinnung, die der Betende für sich erfleht, während der heilige Geist für ihn nichts Neues, sondern ein alter Besitz ist, den er sich erhalten zu sehen erwartet. Fraglich könnte es scheinen, ob nicht in diesem Zusammenhang das Attribut der Heiligkeit, das dem Geist zu teil wird, eine ethische Beziehung haben müsse. Bedenkt man indessen, dafs die Parallelstelle zu einer solchen Meinung keine Veranlassung gab, auch deswegen nicht, weil neben dem heiligen Geist dort der Engel des Antlitzes Jahves erschien d. h. der Engel, der die Offenbarung Jahves vermittelte, so wird auch hier קדשך vielmehr die übernatürliche, göttliche Art dieses Geistes bezeichnen sollen. Diese seine göttliche Natur ist für Jsrael deswegen von Bedeutung, weil das Volk hierdurch, wenn auch zunächst im Glauben, die Gewähr erhält, mit Gott wirklich in Beziehung gesetzt zu sein. — Auch in Ps. 143, 10 wird nicht sowohl um die Mitteilung des Geistes gebeten als vielmehr um seine Leitung. Er ist hier als persönliches Mittelwesen zwischen Gott und Israel gedacht, das im Auftrag Gottes auf die Gemeinde einwirkt. Aber die Beziehung zwischen Geist und Gemeinde besteht schon, Gott wird nur gebeten, sie in Wirksamkeit treten zu lassen. Nahe läge es nach der Grundstelle, das Prädikat טובה auf das Wohlwollen des Geistes zu beziehen und ארח מישור (so nach Handschrr. und Ps. 27, 11 mit Hupfeld zu lesen) wie in Ps. 27, 11 die glatte ebene Bahn bezeichnen zu lassen, die sich die Gemeinde ihren Feinden gegenüber durch Gottes Geist eröffnet sieht. Besser aber, nach dem Parallelglied auszulegen, das an die sittliche Leitung der Gemeinde denken läfst. Dann dürfte das Prädikat die ethische Qualität des Geistes bezeichnen,

der der Gemeinde das göttliche Gut wahrer sittlicher Erkenntnis verbürgt.

Blicken wir zurück. Geist ist Leben, Trieb, Kraft. Gottes (Jahves) Geist im Menschen ist fremde Kraft, die in ihm oder durch ihn aufserordentliche Entschlüsse, Thaten, Erscheinungen des geistigen oder körperlichen Lebens bewirkt, auch abnorme Erscheinungen können auf ihn zurückgeführt werden. Dieser Gotteskraft gegenüber kann sich der Mensch lediglich passiv verhalten, sie kommt über ihn ohne sein Zuthun. So haben noch die älteren Propheten Hosea, Jesaia, Micha den Geist Jahves aufgefafst, wenn sie ihn auch nicht mehr in gewaltsamen, momentanen Stöfsen auf sich niederbrausen fühlten. Immerhin ist noch bei ihnen die Steigerung des Kraftgefühls unverkennbar, der Geist macht sie zu Helden, die sich selbst vergessen über dem, was sie in der Welt auszurichten haben. Andrerseits ist bei ihnen insofern ein Fortschritt bemerkbar, als sie entsprechend der Art ihrer Inspiration und Wirksamkeit den Geist ohne es zu wollen formell und materiell ethisieren. Ihre Inspiration löst sich von ekstatischen Erregungen und wird zu einem innerlichen, dauernden Verkehr der Seele mit Gott. Dem entsprechend wird der Geist zum festen Besitz des Propheten, an Stelle der Verzücktheit tritt Glaubensmut. Ihre Wirksamkeit ist immer noch ein Ansagen göttlicher Beschlüsse, aber deren Verkündigung gewinnt einen rein sittlichen Zweck. So fangen sie an vom Geist des Rechtsinns, der Weisheit, des Rats, der Erkenntnis und Furcht Jahves zu sprechen und den Geist auf die Regenten und Führer des Volkes in diesem Sinn zu übertragen. Das ist freilich immer nur von Gott gewirkte besondere Amtsbegabung, noch kein allgemeiner Besitz des Volkes, aber der Geist wird doch in viel direkterer Weise als früher mit dem sittlichen Gebiet in Beziehung gesetzt.

An der prophetischen Amtsbegabung erwacht in Jeremia die sittliche Persönlichkeit zum Bewufstsein ihrer Gemeinschaft mit Gott. Gerade deswegen aber konnte sie nicht vom Geist reden. Denn diese feste Gemeinschaft konnte nur durch das zeitweilige völlige Auseinandertreten von Gott und Mensch gewonnen werden. Der naive Geistestrieb der älteren Propheten mit dem hohen Kraftgefühl in seinem Gefolge war hier unmöglich. Trotz dieses fremden Moments aber bleibt, wie oben gezeigt, Jeremia noch

ein echter Prophet. Das Schwinden der eigentlich prophetischen Begabung ist noch stärker bei Ezechiel bemerkbar, es beschränkt sich im Grunde auf eine nervös-ekstatische Naturanlage, neben der eine sehr ausgebildete Reflexion sich sehr fremdartig ausnimmt. Manche Einzelzüge oder Offenbarungen sind bloſse Repristination. Der hier oft erwähnte Geist erscheint als unerläſsliches Agens bei den Offenbarungen, in denen sich gleichwohl Gott und Mensch nie näher rücken. Diese geschehen „im Geiste“, wobei als eine der Hauptwirkungen des Geistes die Hebekraft erscheint, durch die Gott den Seher vom einen Ort zum andern entrückt. Ebenso äuſserlich für den Propheten tritt der Geist Jahves bei Deuterojesaia 48, 16 auf, er gehört irgendwie zu einem Propheten, aber daſs der Prophet durch ihn erfaſst, getrieben sei, davon verrät die Stelle nichts.[1]) Dies würde noch schärfer hervortreten, wenn „der Geist“ hier zweites Subjekt des Sendens wäre. Dann würde der Begriff des Mittelwesens deutlich sein. Diesen Begriff auszubilden, dazu wirkte die mangelnde Erfahrung des Geistes in jener Zeit. Man blickte auf die ältere Zeit sehnsuchtsvoll hin, wo der an sich so ferne Gott mit dem Volke in Berührung getreten war, Jes. 63. Durch den Geist, der Israel nie ganz gefehlt hatte, wenn auch das Volk ihn wenig achtete, war die Verbindung zwischen Gott und Israel hergestellt, die auch für die Zukunft Hoffnung gab, Jes. 42, 1; 59, 21. Daher wartet man auf den Geist (vergl. oben Anm. 1, S. 152) und ist hoch erfreut, wenn man ihn spürt: „der Geist besteht doch noch in Israels Mitte“ Hagg. 2, 5. Das ist, wenn auch ähnlich, doch anders gemeint, als Jes. 8 (vergl. oben S. 151), denn Jesaia redet nicht von dem Geist Jahves inmitten des Volkes, sondern von seiner eigenen theopneusten Person und den Namen seiner Kinder, die er im Auftrage Gottes gegeben hat. Hier Naivetät, dort konventionelle Vorstellung. Sehr deutlich erscheint der Geist als Mittelsperson zwischen Gott und Volk und zugleich als Objekt des Glaubens, nicht unmittelbarer Empfindung in Sach. 7, 12; Neh. 9, 20. 30; ψ 106, 33; 51, 13; 143, 10.

Gegen das Exil hin schlug die Reflexion noch eine andere

---

[1]) Sehr charakteristisch auch, daſs 61, 1 der Geistesbesitz für den Propheten nicht unmittelbare Erfahrung ist, sondern aus einem Rückschluſs aus seiner Amtseinsetzung (משׁח) sich zu ergeben scheint. Das Konventionelle der Vorstellung wäre damit sicher gestellt.

Brücke zwischen Gott und Mensch, auf physischem Gebiet fand man sie. Die רוח im Menschen wurde mit der רוח kombiniert, welche die Substanz der übersinnlichen Wesen bildete. Nachexilisches Dichten und Denken fassen den Menschengeist als eine Art Emanation des Gottesgeistes auf, und nicht nur das Menschen-, auch das Tierleben wird so, wenn auch nur dichterisch unmittelbar mit der göttlichen רוח in Beziehung gesetzt. Doch geschieht dies nur, um die Leichtigkeit hervorzuheben, mit der Gott die Kreatur beherrscht, pantheistische Neigungen sind ausgeschlossen, dazu waren Gott und Welt bereits zu energisch getrennt. Jeder Gefahr in dieser Beziehung beugt ein Theologumenon dieser Zeit vor, das dem Geist auch in kosmischer Beziehung eine Mittelstellung zwischen Gott und Welt zuweist und in Gen. 1 seine bedeutsamste Ausprägung gefunden hat. Der Geist Gottes, der bei der Schöpfung als Träger göttlicher, lebenweckender Kraft über den Wassern schwebte, ist zwar nicht der heilige oder der gute Geist Jahves, den das Volk beständig, wenn auch nur im Glauben, als seinen Besitz und seine Brücke zu Gott weifs. Aber er ist sein Zwillingsbruder, wie er das Kind einer reflektierten, unmittelbaren Geistestriebes baren Zeit.

Die Prädiktionen Ezechiels.

Die Vorhersagungen Ezechiels bilden ein theologisch, geschichtlich und psychologisch höchst merkwürdiges Kapitel, und es ist wohl zu begreifen, dafs um sie ein bis heute nicht ausgetragener Streit entbrannt ist. Hier stehen auf der einen Seite Tholuck,[1]) v. Orelli,[2]) König[3]) u. Aa., auf der andern Hitzig,[4]) Kuenen,[5]) Smend[6]) und Schrader,[7]) Aa. wie Diestel[8]) gehen allerdings stillschweigend an dieser Schwierigkeit vorbei. Smend schliefst sich zwar im allgemeinen an Kuenen an, behauptet aber doch die Geschichtlichkeit einzelner Zeichen eines wunderbaren Seherblicks, siehe Kommentar zu 24, 1 ff. „Dafs Ezechiel sich den 10. Januar 589 aufgezeichnet habe als den Tag, wo Nebukadnesar vor Jerusalem angelangt sei, bezweifeln oder gar wie Hitzig thut, dreist leugnen, heifst ihm eine freche Lüge zuschieben, und dazu hat keine Kritik ein Recht, zumal Ähnliches auch sonst geschichtlich bezeugt ist. Swedenborg wufste ebenso von einem Stockholmer Brande im Jahre 1759. Ähnlich ist übrigens 33, 21 f."

Die Facta, die hier in Betracht kommen, sind folgende:

1. Nach 17, 1—10 hat Ezechiel dem letzten jüdischen König Sedekia das Exil, das ihn im Jahre 586 ereilte, und den Tod im fremden Lande schon etwa 6 Jahre früher vorherverkündigt.

---

[1]) a. a. O. 107—109.

[2]) Kommentar zu Ezechiel 5 f. 43—46. P.R.E.[2] Art. Ezechiel S. 468.

[3]) a. a. O. II, 38—45.

[4]) Kommentar zu Ezechiel passim.

[5]) a. a. O. II, 52—58. Hist. krit. Onderzoek[2] II, 308 ff.

[6]) Kommentar zu Ezechiel XVI f. XXII und zu den einzelnen Stellen.

[7]) Artikel Ezechiel Schenkels Bibellex. II, 252.

[8]) Artikel Hesekiel Riehms Handwörterbuch.

Ebenso weissagt er ihm, dafs die Hülfe, welche die Ägypter ihm leisten werden, ihn vor diesem Geschick nicht retten solle. In der That wurde ein ägyptisches Entsatzheer unter Pharao Hophra geschlagen und Jerusalem erobert.

2. Nach 12, 3—13 hat der Prophet eine ähnliche Weissagung am 5. des 5. Monats (August) 591 (vergl. 8, 1) über Sedekia ausgesprochen und damals sogar das Geschick des Königs bis ins einzelne vorhergesagt. Er bricht durch die Wand seines Hauses und wandert aus, indem er dabei sein Haupt verhüllt, um anzudeuten, dafs der König heimlich aus Jerusalem flüchten wird, aber von den Chaldäern ergriffen, ins Exil geschleppt und dabei geblendet werden soll.

3. Sieht man von unwesentlicheren Verkündigungen ähnlicher Art ab, so ist dem Propheten nach 24, 1 der Tag bestimmt bezeichnet, an dem Nebukadnesar die Belagerung Jerusalems begann. Zu dieser Zeit weilte Ezechiel viele Meilen entfernt im Babylonischen Exil, auf göttliches Geheifs zeichnete er das Datum auf, es war zugleich der Todestag seiner Frau.

4. An diesem Tage durfte Ezechiel nicht klagen und die Trauergebräuche für sein Weib vollziehen, er soll vielmehr verstummen und wird stumm bleiben bis zu dem Tag, an dem der Flüchtling kommt, der die Eroberung Jerusalems melden wird: 24, 17. 26. 27.

5. Und wirklich wird 33, 21 f. erzählt, dafs an dem Abend, ehe jener Flüchtling anlangte, Ezechiels Mund geöffnet wurde, so dafs er mit ihm und zu seinen Mitexulanten reden konnte. Zugleich wurde dem Propheten am Abend vorher die Ankunft des Flüchtlings angekündigt. Zwischen dem Tage von 3. und 4. und dem von 5. lagen demnach volle zwei Jahre. (Lies 33, 21 statt בשתי nach Pesch. und den meisten Neueren: בעשתי.)

6. Kap. 11, das im Zusammenhang mit Kap. 8 ff. steht, berichtet eine Vision, in der sich Ezechiel nach Jerusalem versetzt fühlte. Er wird im Tempel umhergeführt, nach 11, 1 in die Öffnung des Ostthores versetzt und schaut dort 25 vornehme Männer, unter ihnen einen gewissen Pelatja ben Benaja. Gegen sie wird er aufgefordert zu prophezeien. Dann ist eine scharfe Drohrede V. 5—12 mitgeteilt, worauf der Prophet fortfährt: und als ich prophezeite, da starb Pelatja, und ich fiel auf mein Antlitz und sprach: ach Herr, vernichtest du den Rest Israels vollständig? Hier ist zwar nicht ein Vorherwissen, aber ein wunder-

bares Wissen bezeugt, das unabhängig ist von der Vermittlung der Sinne und selbst auf weite Entfernungen hin seine Objekte wahrnimmt.

Das grofse Gewicht, das diese speciellen Vorhersagungen auf den ersten Blick haben, ist besonders von Kuenen und Smend durch Hinweis auf die schriftstellerische Eigentümlichkeit des Ezechielbuches zu verringern gesucht worden. Alle Ausleger sind darin einig, dafs Ezechiel selbst sein Buch redigiert habe, und im ganzen wird auch die Thatsache anerkannt, dafs er mit der Anordnung der einzelnen Stücke einen bestimmten Plan befolgt hat. So ist es ja deutlich Absicht, dafs der verheifsende Teil Kap. 34—39 der Schilderung des künftigen Tempels unmittelbar voraufgeht und so einen Abschlufs für die vorhergehenden Drohungen bildet. Ebenso ist es nur aus Absicht zu erklären, dafs die Weissagungen gegen die Heiden in Kap. 24 bis 32 ihre Stelle gefunden haben; zwischen der Ankündigung der Zerstörung Jerusalems Kap. 24 und der Nachricht von der Einnahme der Stadt eine nicht unwirksame Episode bildend. Und da v. Orelli zu 26, 1 mit Recht bemerkt, dafs hier frühestens der 11. Monat des 11. Jahres der Gefangenschaft gemeint sein könne, 33, 21 aber erst der 10. Monat des betreffenden Jahres erreicht ist, da aufserdem 32, 1 und 17 in das 12. Jahr der Gefangenschaft führen, so kann von einer chronologischen Ordnung nur im allgemeinen geredet werden. Demnach ist es sehr zweifelhaft, ob Orelli recht hat, wenn er meint, das Buch sei aus allmäligen Aufzeichnungen der jeweiligen Reden entstanden. Jedenfalls müfste man dann eine starke Umarbeitung dieser Aufzeichnungen seitens des Propheten annehmen, durch welche die Abweichungen von der chronologischen Reihenfolge erklärt würden. Die Vorstellung Kuenens und Smends ist demnach viel natürlicher, dafs das Buch, abgesehen von einzelnen Stücken, uno tenore niedergeschrieben ist. Hierfür spricht weiter folgendes:

a) Die strenge Regelmäfsigkeit in der Form der Datierung der einzelnen Stücke, bei Aufzeichnungen, die sich über 27 Jahre hin erstrecken, wäre die ständige Wiederholung derselben Formel doch einigermafsen auffallend. 26, 1 und 32, 17, die allein von der üblichen Form abweichen, erklären sich, wie auch Orelli zu letzterer Stelle zugiebt, aus Wegfall des Monatsdatums. — Dazu kommt die grofse Objektivität, mit der jedesmal das Datum an-

gegeben wird, sie macht den Eindruck, als gehöre das betreffende Datum, auch die Jahreszahl, längst der Geschichte an.

b) Auch die Analogie der anderen Propheten spricht nicht für sofortige Aufzeichnung der einzelnen Stücke. Man beruft sich dem gegenüber auf die schriftstellerische Mufse, die Ezechiel gewährt war, auf seine Entferntheit von dem Markte des öffentlichen Lebens. Aber, dafs Ezechiel, der sich zum Verwarner der einzelnen Israeliten im Exil eingesetzt fühlte, einen jahrelangen heftigen Kampf gegen seine Volksgenossen und ihre geistliche oder ungeistliche Denkweise geführt hat, ist anerkannt. Und hat dieser Kampf nach S. 161 wahrscheinlich nur bis 588 gedauert, so lebte doch Ezechiel bis 586 in beständiger Spannung. Erst nach 588 wird ihm Ruhe zu teil geworden sein, um seine Worte aufzuzeichnen.

c) Selbstverständlich sind diese Aufzeichnungen von den Thatsachen beeinflufst gewesen, die mittlerweile auf den Geist des Propheten eingewirkt hatten. Die Schriftstellerei des Altertums, besonders des semitischen Altertums ist viel zu subjektiver Natur, viel zu wenig geübt und bestrebt, scharf zu scheiden zwischen dem, was einst geschah und was im Augenblick der Niederschrift den Darsteller bewegte, um jede Einwirkung der späteren Erlebnisse auf die Darstellung ihrer Weissagung von der Hand weisen zu können. Diese Erfahrung macht man bei allen Weissagungsbüchern z. B. auch dem des Jeremia. Hatte Ezechiel dem Volk gegenüber stets den Gedanken verfochten: Jerusalem geht unter, der König Sedekia wird ins Exil wandern, (wie auch Jeremia schon zu Anfang seiner Regierung es verkündigt hatte) und ging etwa zehn Jahre später an die schriftliche Aufzeichnung dieser Reden, nachdem diese seine Vorhersagungen so glänzend bewahrheitet waren, so ist es nicht auffallend, sondern natürlich, dafs ihm manche Einzelheiten seiner Vorhersagungen unter dem Einflufs der Erfüllung in einem anderen Licht erschienen, besonders wenn man dabei erwägt, dafs er an einen geheimnisvollen, ihm selbst unmerkbaren aber doch real vorhandenen Einflufs Gottes auf seine prophetischen Reden und Handlungen glaubte, der dies oder jenes ihm selbst unbewufst so oder so angeordnet haben konnte.

d) Dieser Einflufs der späteren Ereignisse auf den Bericht über die Weissagungen ist nun thatsächlich von Kuenen in zwei unleugbaren Beispielen nachgewiesen worden.

α) 17, 7. 15 gehören zu der Überschrift 8, 1, die diese Reden in das Jahr 591 versetzt, also zwei Jahre bevor Sedekia von Nebukadnesar abfiel. 17, 1—21 weissagt dem König die Unfruchtbarkeit des ägyptischen Bündnisses. Mit vollem Recht macht Kuenen darauf aufmerksam, dafs der Abfall des Sedekia von Nebukadnesar zu Ägypten hier nicht geweissagt, sondern vorausgesetzt werde. Wäre dies Stück eine einfache Wiedergabe der Rede aus dem Jahr 591, oder hätte sich Ezechiel auch nur im geringsten bemüht, seine Worte so wiederzugeben, wie er sie dereinst ausgesprochen hatte, so hätte er sich anders ausdrücken müssen. Daher schweigt v. Orelli auch sowohl zu V. 7 als zu V. 15 über diese bemerkenswerte Instanz, am Schlufs summarisch auf S. 49 f. verweisend, wo er in genere vor der Annahme von Vaticinien ex eventu gewarnt hat. Das heifst aber, sich die Sache zu leicht machen. Hier handelt es sich um die einfache Frage: ist nach der Art, wie sich Ezech. 17, 1—21 ausdrückt, ein sicherer Rückschlufs auf die Gestalt seiner Weissagung gegen Sedekia aus dem Jahre 591 möglich? Da in jenem Jahre das Bündnis mit Ägypten nicht abgeschlossen und der Treubruch an Nebukadnesar nicht vollzogen war, so mufs diese Frage unbedingt verneint werden. Dann aber schreibt Ezechiel hier so, wie es ihm nach der Zerstörung Jerusalems oder nach dem vollzogenen Abfall zu Mute war, ohne sich ängstlich um die Wiedergabe seiner früheren Rede zu kümmern. Ist er nun deswegen ein Gaukler? Auf keinen Fall. Er ist stets überzeugt gewesen, dafs Jerusalem fallen müsse, sobald es sich gegen die Chaldäer auflehne, er hat sowohl bei Jesaia als im Deuteronomium Warnungen vor ägyptischen Bündnissen gelesen, er hat vielleicht mit eigenen Ohren den Jeremia gegen das Vertrauen auf ägyptische Hülfe eifern gehört. Demnach ist der Gedanke, auch dem Sedekia könne ein Bundesschlufs mit Ägypten gegen Chaldäa nichts helfen, die Konsequenz aus einer feststehenden Überzeugung, die Ezechiel stets gehegt hat und im Anschlufs an die früheren Propheten einfach unterschreiben mufste. Schon wenn die Verhältnisse so lägen, würde Ezechiel ein gutes Recht haben, im Rückblick auf seine erste Zeit zu behaupten: er habe den Sturz des Sedekia stets vorausgewufst, wenn er sich gegen die Chaldäer mit dem Pharao gemeinsam auflehne. Noch weniger würde man von Gaukelei reden dürfen, wenn er selbst im Jahre 591 diesen alten, schon von Jesaia aus-

gesprochenen Satz etwa in hypothetischer Form auf Sedekia angewendet hätte, ja wenn er, aber nur nach früheren Analogien schliefsend, dem Sedekia infolge der ägyptischen Freundschaft Unheil angekündigt hätte. In diesem Falle hätte man gewifs kein Recht, von einem wunderbaren Vorherwissen zu reden, während doch Ezechiel ohne die mindeste Unwahrhaftigkeit sich auf seine früher ausgesprochenen Worte über Ägypten berufen durfte. Jedenfalls sind das doch erwähnenswerte Möglichkeiten, und es ist mir unverständlich, dafs ein Theologe wie Orelli nicht bestrebt gewesen ist, sie der theologischen Jugend darzulegen. Ist denn seine Annahme von einem wunderbaren Vorherwissen Ezechiels in diesem Falle sehr wahrscheinlich? Nun — angesichts dessen, dafs Ezechiel hier eine Wahrheit ausspricht, die schon über hundert Jahre vor ihm die echten Propheten aufgestellt hatten, und die seitdem immer aufs neue wiederholt worden war, doch gewifs nicht. Oder hatte er die älteren Orakel gegen die ägyptische Freundschaft wieder vergessen, als ihm jener Ausspruch übernatürlich eingeflöfst wurde? Aber wir kennen ja nicht einmal den Wortlaut dieses Ausspruchs, wenigstens wissen wir bestimmt, dafs er so nicht gelautet haben kann, wie er jetzt vor uns liegt.

β) Kuenen beruft sich weiter auf 21, 33, eine gegen die Ammoniter gerichtete Drohung, die unmittelbar an die Weissagung von der Einnahme Jerusalems angeschlossen ist. Sie würde nach 20, 1 in das 7. Jahr der Wegführung Jojachins, also 590 fallen, ist aber wegen 21, 23 ff. wohl erst im Jahre 589 ausgesprochen. Hier werden sie wegen ihrer „Schmähung“ mit dem Schwerte bedroht, eine Äufserung, die durch 25, 1 ff. ihre Erläuterung erhält, wo es heifst: „weil du „hei“ riefest über mein Heiligtum, weil es geschändet wurde, und über das Land Israel, weil man es verwüstete, und über das Haus Juda, weil es in das Exil ging, so gebe ich dich den Arabern zur Beute.“ So wie an diesen beiden Stellen konnte der Prophet doch erst nach der Zerstörung Jerusalems und der Exilierung des Volkes sprechen, auf keinen Fall also giebt die erstere Stelle die vier oder drei Jahr vor der Zerstörung ausgesprochene Rede wieder. Umsoweniger kann von genauer Wiedergabe die Rede sein, da die Ammoniter mit den Juden gemeinsam den Aufstand gegen Nebukadnesar unternommen hatten, der nur die Ausführung eines vier Jahre vorher geplanten, aber auf das Betreiben des Jeremia

(Kap. 27) fallen gelassenen Bündnisses war. Ja sie scheinen nach 21, 23 ff. geradezu die Anstifter des Aufstandes gewesen zu sein, denn Ezechiel stellt hier Nebukadnesar dar, wie er das Orakel befragt, ob er zuerst gegen Rabbah oder gegen Jerusalem ziehen solle. Nach Jer. 40 ff. hatte sogar Baalis von Ammon noch nach der Zerstörung Jerusalems als Freund des Königshauses von Juda und Gegner der Chaldäer seine Hand im Spiele bei der Ermordung des jüdisch-chaldäischen Statthalters Judäas. Die Schmähungen Ammons können also erst stattgefunden haben, als sie sich definitiv gerettet sahen, während Juda vom Erdboden vertilgt war, und es bedeutet den stärksten Widerspruch gegen den geschichtlichen Zusammenhang, den uns das 21. Kap. im ganzen wiedergiebt, wenn Orelli zu V. 33 bemerkt „diesen Hohn, den man von Ammon längst gewohnt war, vorauszusehen, brauchte man kein Prophet zu sein.“ Das schlimmste für ihn ist aber, dafs dieser Hohn hier gar nicht vorausgesehen, sondern vorausgesetzt wird. Das weist die Niederschrift des Stückes unweigerlich in die Jahre nach der Exilierung 586, auch hier also liegt der Einfluſs der späteren Darstellung auf der flachen Hand.

Nach dieser methodologischen Orientierung und damit verbundenen Besprechung der unter 1. aufgeführten Prädiktion kommen wir auf die weiteren, oben dargelegten Prädiktionen Ezechiels zurück. Ein groſses Gewicht scheint 2. zu besitzen, wo ja das Geschick des Sedekia bei und nach der Eroberung Jerusalems mit auffallender Genauigkeit vorherverkündigt wird. Smend, der Ezechiel nach S. 171 seines Kommentars für einen wahrheitsliebenden Mann hält, erklärt zu Kap. 12 auf S. 67 f. „diese Weissagung sei von ihrer Erfüllung, nach der Ezechiel erst geschrieben habe, auf das stärkste beeinfluſst“, wie er an einer anderen Stelle direkt von einem Vaticinium ex eventu spricht. Aber nicht nur in diesem Kapitel, sondern in dem ganzen Abschnitt, zu dem es gehört, findet Smend die deutlichsten Spuren der Aufzeichnung nach Jerusalems Zerstörung und der Einwirkung dieser Abfassungszeit auf die Darstellung. Vor allem verweist er auf 13, 16 ff.; 19, 10 ff., auch die praktische Paränese fuſse meist auf dieser vollendeten Thatsache: 12, 15 f.; 16, 52—63; 18, 30 ff. In Bezug auf das diesem Zusammenhang angehörende Kap. 17 ist diese Behauptung Smends schon als richtig erkannt worden. Auch im übrigen hat er im wesentlichen

recht. Aus 13, 6 ff. geht deutlich hervor, dafs Ezechiel nach 586 schrieb, beachte besonders die Drohung „zum Lande Israels sollen die falschen Propheten nicht kommen, in die Bürgerlisten nicht eingeschrieben werden, im Rat meines Volkes nicht sein," diese Worte können nur auf die bereits exilierten Propheten bezogen werden. Dafs Ezechiel hier nur von denjenigen Propheten reden sollte, die mit ihm selbst ins Exil gegangen waren, ist undenkbar, dazu sind die Ausdrücke zu allgemein gehalten — man beachte aufserdem in V. 4 sowohl das הִיר wie das יִשׂרָאֵל. Auch in Bezug auf 19, 10—14 wird Smends Urteil beizupflichten sein, hier ist besonders das ועתה V. 13 instruktiv — im Gegensatz zu den historischen Temporibus im Anfang. — Selbstverständlich leugnet Smend nicht, dafs Kap. 12 an eine wirklich vollzogene symbolische Handlung anknüpfe, aber er hält den Bericht für eine freie Wiedergabe des thatsächlichen Vorgangs, obgleich er auf eine Scheidung des Ursprünglichen und Sekundären verzichtet.[1])

Ich möchte doch um der Sache willen auf einen solchen Versuch nicht ohne weiteres verzichten und glaube, dafs uns der jetzige Text in der That noch einen Fingerzeig darüber bietet,

---

[1]) Ich bemerke hier, dafs ich mich in Bezug auf die Textrestitution dieses Kapitels im wesentlichen an Hitzig und Cornill anschliefse. Danach streiche das וגלה V. 3 nach LXX, V. 4 und V. 7, dagegen scheint mir, wenn man das כ vor כְּלֵי als כ veritatis auffafst, keine Veranlassung zu seiner Tilgung in V. 4 vorzuliegen, ebenso kann das כְּלֵי V. 7 beibehalten werden. Da die Gerätschaften schon am Tage vor das Haus gebracht werden nach V. 4 und 7a (offenbar um die Aufmerksamkeit der Exulanten zu erregen), so mufs das Hiph. von יצא in V. 5, V. 6, V. 7b nach LXX Pesch. Vulg. Targ., Hitz. und Corn. in das Qal verwandelt werden, doch ist die gleiche Änderung in לְהוֹצִיא V. 12 wegen des vorausgehenden יֵצֵא (ו) und des Plur. von יִתְּרוּ nicht notwendig, vielleicht aber liest man es besser als לְהוֹצִיאוּ. Ganz V. 10 zu streichen (Corn.) scheint mir bedenklich, vielleicht kommt man mit בתוכה statt בתוכם und mit מפתם statt מפתכם in V. 11 aus. Doch kann בתוכם V. 12 stehen bleiben, dagegen wird das ו vor יצא nach LXX Pesch. Vulg. Targ. und 4 hebr. Mnscrr. Kennic. zu streichen sein. Vielleicht verwandelt Corn. mit Recht das יען in לְמַעַן und liest יִרְאֶה als Niphal. Dagegen mufs ich die Hinzufügung von לֹא יִרְאֶה am Schlufs nach LXX (Corn.) entschieden beanstanden. Das הוּא אֶת הָאָרֶץ scheint mir vielmehr eine Glosse, die Hinzufügung obiger Worte aus LXX ergiebt sachlich nicht das, was an dieser Stelle erwartet werden müfste, denn הָאָרֶץ könnte nur Palästina sein. Die LXX, welche für יִרְאֶה noch die richtige Vokalisation kannten, aber die Glosse vorfanden, haben ergänzt. Übrigens bringt ja V. 13 erst „das Nichtsehen" mit dem richtigen Objekt des babylonischen Landes.

was als ursprüngliche Grundlage der Weissagung anzusehen ist. Liest man nämlich V. 3 und 4 für sich, so ergiebt sich eine einfache Schilderung der vorbildlichen Darstellung eines Exulantenzuges. Der Prophet macht sich Wandergeräte, also wohl Stab, Flasche, Sandalen und wandert vom einen Orte zum andern, er schleppt die Hausgeräte, die ihm unentbehrlich sind und mitgenommen werden sollen, am Tage aus seinem Hause und stellt sie vor ihm auf, um am Abend, wenn die Hitze des Tages vorüber ist, die Reise nach orientalischem Brauch zu beginnen. Er sagt selbst, dafs alles dies von ihm vollzogen wird כמוצאי גולה entsprechend dem Reiseaufbruch von kriegsgefangenen Auswanderern. Dies wird bestätigt durch V. 10 und 11, die besagen, dafs der König und das ganze Haus Israel in Jerusalem von dieser symbolischen Handlung betroffen werden: „ich bin ein Vorzeichen auf jene“, sagt Ezechiel hier, „wie ich gethan habe, also soll ihnen geschehen, als Kriegsgefangene sollen sie auswandern müssen.“ Im wesentlichen entspricht dieser Vorstellung auch V. 7, der die Ausführung der symbolischen Handlung berichtet: „meine Hausgeräte brachte ich in Form von Wandergerät (also in Bündeln und tragbaren Geräten verpackt) am Tage vors Haus, und am Abend brach ich durch die Wand, in der Finsternis zog ich aus, auf die Schulter lud ich's vor ihren Augen.“ Hier scheint allerdings auf den ersten Blick das Durchbrechen durch die Wand nicht ganz motiviert durch den bezeichneten Zweck. Da aber auch V. 5 diese Worte unmittelbar an das כמוצאי גולה anschliefsen, und also bestimmt zu sein scheinen dies zu erläutern, so wird Ezechiel durch das eingebrochene Haus und das Ausziehen durch die Bresche die Zerstörung Jerusalems und die Einäscherung der Häuser andeuten wollen, welche die Exulanten verlassen, vergl. Am. 4, 3 פרצים תצאנה אשה נגדה „durch die Breschen werdet ihr ausziehn eine jede für sich hin.“

Allerdings wird dem „Durchbruch durch die Wand“ in V. 12 noch eine andere Beziehung gegeben, er soll auf die heimliche Flucht des Sedekia aus Jerusalem gehen, und hierdurch gewinnt zugleich ein andrer in Vers 6 und 7 hervortretender Ausdruck nämlich das בעלטה eine Erklärung. Die heimliche Flucht des Sedekia erfolgte nämlich bei Nacht. Es ist deutlich, dafs sich diese Zeitangabe nicht genau mit dem Abend deckt, der vorher als Zeit des Auszugs erwähnt war. Der Widerspruch zwischen

beiden Zeitbestimmungen wird noch frappanter, wenn man bedenkt, dafs die „finstere Nacht“ in V. 3—5 überhaupt nicht erscheint, und dafs V. 4ᵇ ausdrücklich besagt: „du aber sollst am Abend ausziehn, wie es Auswandrer thun.“ Deutlich ist also die finstere Nacht erst durch die Rücksicht auf die Flucht des Sedekia an Stelle der Abendzeit eingetreten, und es zeigt sich hier das Auseinanderklaffen der Vorstellungen. Der sekundäre Charakter des בעלטה, das erst auf der nächtlichen Flucht des Sedekia beruht, tritt noch stärker hervor, wenn man das בעלטה תצא V. 6 streicht.[1]) Dann ist der Abend als Zeit des Auszugs in V. 3—7 dreimal erwähnt, die finstere Nacht dagegen nur einmal in V. 7. — Aber noch ein anderer Zug erscheint in V. 6, der eine ersichtliche Beziehung auf Sedekia hat, nämlich das Verhüllen des Antlitzes, das dem Ezechiel befohlen wird, damit er das Land nicht sehe. In verschiedener Richtung nehmen V. 12 f. dieses Moment auf, nach V. 12 hat Sedekia bei seiner Flucht sein Antlitz verdeckt, um sich unkenntlich zu machen (siehe die textkritische Anmerkung), nach V. 13, der mit V. 6 übereinstimmt, soll die Bedeckung des Angesichts die Blendung des Königs in Ribla bedeuten. Hier kann man allerdings die Frage erheben, ob die Hervorhebung dieses Zuges in V. 6 nicht von vornherein dem Schicksal des Sedekia ausschliefslich galt, und es scheint als ständen wir doch vor der Frage: entweder wunderbare Weissagung oder Betrug? Denn Ezechiel konnte doch nicht meinen, dafs sich die Exulanten alle unkenntlich machen oder alle geblendet werden würden. Indessen läfst sich dem Verhüllen des Antlitzes doch eine Beziehung abgewinnen, die auch für die Exulanten einen guten Sinn hat, es wird die Trauer markieren sollen, wie es von David 2. Sam. 15, 30 heifst, dafs er auf der Flucht vor Absalom das Haupt mit seinen Genossen verhüllt habe. Vergl. Esth. 6, 12; 7, 8; Jer. 14, 3 f., auch Mich. 3, 7; Ez. 24, 17. 22; Lev. 13, 45 bieten Verwandtes.

---

[1]) Diese Streichung scheint mir notwendig, weil das „Ausziehen“ bereits zweimal, in V. 5 und 4 erzählt worden war, V. 4 summarisch, V. 5 ausführlich. Und wenn unmittelbar vorher erzählt ist, dafs Ezechiel die am Tage vor das Haus gebrachten Geräte aufgeladen habe, so ist er schon draufsen und nicht drinnen. In V. 7 ist darum richtig die umgekehrte Reihenfolge innegehalten. Das verkehrte Hiphil von יצא in V. 5 bis 7 beruht auf der Glosse, die ihrerseits aus dem ursprünglichen Text des 7. und 12. Verses herstammt.

Hinterher freilich lernte Ezechiel sowohl diese Einzelhandlung als die andern Einzelzüge, durch die er die Auswanderung der Exulanten dargestellt hatte, in einem andern Lichte betrachten. Er hatte damit nicht nur die מוצאי גולה im allgemeinen, sondern das Geschick des Königs im speciellen bis in kleine Einzelheiten hinein vorgebildet. Dafs dem Ezechiel selbst diese doppelte Beziehung, diese Vorbildung des Besonderen im Allgemeinen bewufst gewesen ist, als er das Kapitel aufzeichnete, geht deutlich aus V. 4 verglichen mit V. 11 und aus der Scheidung hervor, die der Prophet in V. 11 und 12 zwischen der Vorbedeutung macht, die seine symbolische Handlung für das Volk im allgemeinen (auch einschliefslich des נשׂיא) bot, und derjenigen Beziehung, die sie auf das specielle Schicksal des Königs hatte. Für das Volk hat Ezechiel einfach das Exil geweissagt, für Sedekia aber bedeuteten die Einzelheiten der Weissagung etwas mehr als bloſse Ausmalung der Gefangenschaft. Ezechiel hatte mit ihnen das Schicksal des Königs bis ins kleinste vorhergesagt. Wie Ezechiel am Abend ausgezogen war, so hatte Sedekia in finstrer Nacht Jerusalem verlassen, wie er durch die Wand gebrochen war, so hatte Sedekia aus Furcht vor seinem Volke und den Chaldäern heimlich einen Ausbruch aus der Stadt unternommen, bei dem er sein Angesicht bedeckte, um nicht erkannt zu werden (lies V. 12 יִרְאֶה nach LXX), später aber war er von den Chaldäern geblendet und ins Exil geschleppt, so dafs er das Exilsland nicht sah. Darin sieht Ezechiel die Hand Gottes, der die Umstände so fügte, dafs des Propheten Darstellung vorbildlich wurde auch für den König, wenn es ihm auch bei Ausführung der symbolischen Handlung selbst verborgen geblieben war, welchem Zwecke er diente. Damit scheint mir sehr wohl vereinbar, dafs er in V. 6 die Anordnung Gottes, er solle sein Haupt verhüllen, in der Absicht erfolgen läfst „damit du das Land nicht siehst.“ Denn thatsächlich hatte Gott mit jenem Befehl die Absicht verfolgt, ihn das Land nicht sehen zu lassen und ihn so zu einem Vorbild für den geblendeten Sedekia zu machen. Hinterher, wo sich die Wege Gottes enthüllt hatten, wo die Erfüllung alles Einzelne ins rechte Licht gesetzt hatte, konnte der Prophet kaum anders urteilen. Und dafs er Gott diese Absicht dann auch aussprechen läfst, liegt in dem ganzen Charakter der Darstellung, wie er oben S. 163 f. dargelegt worden ist, jeder Prophet würde bei gleichem Urteil über

die Sachlage ebenso dargestellt haben. Bei dieser Annahme kann demnach weder von einem Vaticinium ex eventu noch von einer direkten Vorhersagung die Rede sein, aber auch den Vorwurf der Unwahrhaftigkeit und Gaukelei kann man gegen den Propheten nicht erheben. Für ihn waren diese ihm selbst unbewufsten Fügungen Gottes Realitäten, an die er fest glaubte. — Zu demselben Ziele kommt man auf einem andern Wege, nämlich wenn man annimmt, der Abend sei von Ezechiel zum Auszug nicht deswegen gewählt, weil man im heifsen Klima am Tage nicht reisen kann, also erst am Abend aufzubrechen pflegte, sondern irgend ein andrer Grund habe den Propheten zur Wahl dieser Zeit bestimmt. Auch die finstere Nacht kann schon bei dem ursprünglichen Vollzug der Handlung in Frage gekommen sein, sofern sich der zunächst für den Abend geplante Auszug bis in die Nacht verzögerte (vielleicht spielte dabei das Durchbrechen durch die Wand eine Rolle, wie V. 7 anzudeuten scheint). Ebenso könnte man beim Verhüllen des Antlitzes etwa daran denken, dafs der Prophet, um seine eigene Trauer zu markieren, beim Vollzug dieser symbolischen Handlungen den Trauerritus anwendete. — Jedenfalls spricht die doppelte, schielende Beziehung, die einige dieser Akte haben, sehr entschieden gegen die Annahme wunderbarer Prädiktion. Der Prophet würde sich wohl ein wenig anders ausgedrückt haben, wenn er von vornherein auf Sedekias nächtlichen Ausbruch gezielt hätte. Was soll z. B. in diesem Falle das Herausbringen der Hausgeräte am Tage, ihre Aufstellung aufser dem Hause, ihre nächtliche Fortschaffung bedeuten? Man müfste in diesem Fall mit einer gewissen Verschwommenheit der Vorahnung rechnen, und dem widerspricht wieder die aufserordentliche Genauigkeit in den Einzelheiten.[1])

Wenden wir uns hiernach den unter 3.—5. mitgeteilten

---

[1]) Ich bin bei obiger Darstellung davon ausgegangen, dafs Ezechiel diese symbolischen Handlungen wirklich vollzogen hat. Das ist aus folgenden Gründen geschehen: 1. wegen der Analogie mit den andern symbolischen Handlungen Ezechiels, die nicht als blofse Bilder aufgefafst werden können. 2. Weil Kap. 12 hiermit übereinstimmt, indem die Handlung des Propheten auch hier darauf angelegt ist, als solche auf das Volk zu wirken, während eine blofse Erzählung fast etwas Komisches an sich getragen haben würde. 3. Nur wenn die Handlung wirklich vollzogen ist, kommt man an dem Dilemma Betrug oder Wahrsagung vorbei.

Beweisen für ein wunderbares Vorherwissen des Propheten zu, so fehlt den unter 4. und 5. aufgeführten Thatsachen doch die überzeugende Kraft. Zunächst kann das dumpfe Verstummen der Exulanten bei der Trauer um Jerusalems Fall kaum als Erfüllung einer Weissagung des Propheten angesehen werden. Vielmehr handelt es sich bei dem dumpfen Verstummen des Propheten vor Gram über den Tod seines Weibes und bei der gleichen verzweiflungsvollen Trauer der Exulanten mehr um allgemeine Analogien, als um vereinzelte, geschichtliche Thatsachen, die so oder anders verlaufen konnten. Allerdings ist die Thatsache, dafs der Prophet seinen eigenen herben, wortlosen Schmerz als ein weissagendes Symbol auf den künftigen Jammer des Volkes auffafst, ein Beweis dafür, dafs sein Inneres beständig mit seinem Beruf und dessen Aufgaben beschäftigt war. Aber deswegen braucht hier keine eigentliche Vorhersagung vorzuliegen. Wenn sich König, um diese zu erweisen, auf V. 24 beruft, so ist das eine unberechtigte Überspannung dieser Aussage. Denn dafs Jahve der wahre Gott ist, erkennen die Exulanten aus der ihnen unglaublichen Thatsache der Zerstörung Jerusalems, aber nicht aus jener Einzelheit. Ebensowenig kann man V. 25 als eine eigentliche Weissagung auffassen. הפליט ist generisch gemeint, es bezeichnet die oder den bei einer Niederlage Übrigbleibenden, welche entronnen die Kunde davon überbringen, vergl. 1. Sam. 4, 12 ff. u. ö. Ja die Ausdrucksweise wäre für eine wunderbare Vorhersagung merkwürdig ungenau, denn der Tag, an dem der Flüchtling zu den Exulanten kommt, ist, wie auch 33, 21 zeigt, nicht mit dem Tag der Zerstörung Jerusalems identisch, sondern fällt später, wenn auch nicht so spät, wie die nach allgemeinem Urteil verderbte Stelle angiebt (siehe oben unter 5.). Aber ist nicht doch in V. 27, vergl. mit 33, 21 ff. eine höchst merkwürdige Vorhersagung zu erkennen? Ezechiel, der jetzt verstummt, wird an dem Vorabend des Tages, wo der Flüchtling kommt, eine Öffnung seines Mundes erfahren, so dafs er mit ihm reden kann; das traf auch wirklich ein. Indessen fehlt auch hier der Ausdrucksweise des Propheten die wünschenswerte und sonst bei ihm übliche Präcision, vor allem in Bezug auf den Eintritt der Stummheit und diese selbst. In 24, 27 nämlich wird sein Verstummen schon vorausgesetzt, was umsomehr befremden mufs, da er nach V. 20 bis dahin fortwährend geredet hat. Bei dem Mangel jeder weiteren Nachricht scheint

sich die Stelle auf V. 17 דם האנק „stöhne in Schweigen“ zurückzubeziehen; dann aber ist hier gar kein eigentliches Verstummen ins Auge gefafst, sondern nur eine stumme Totenklage im Unterschiede von den sonst üblichen gellenden Klagetönen. Endlich bleibt zu erwägen, wie weit dieses Stummsein mit einer zeitweiligen Sistierung der prophetischen Thätigkeit identisch gewesen sein mag. Der Prophet, der vorher mit seinen Volksgenossen über den Eintritt des Gerichts im Kampfe lebte, konnte nunmehr, da Jerusalem wirklich eingeschlossen war, die definitive Entscheidung seiner Sache der sicher zum Ziele führenden Entwicklung der Dinge überlassen. Ein Disputieren über den schliefslichen Ausgang der Belagerung war zwecklos. Hier mufsten die Ereignisse selbst sprechen, deren schliefsliches Ergebnis er durch sein Verstummen beim Tode seiner Frau klar genug angedeutet hatte. Allerdings heifst es 33, 22 scheinbar sehr präcis: „Jahve öffnete meinen Mund, und ich verstummte nicht mehr,“ aber dadurch können die früher gebrauchten unbestimmten Ausdrücke nicht aufgewogen werden. Und erwägt man weiter, dafs 33, 22 infolge eines Druckes der Hand Jahves die Stummheit von dem Propheten weicht, d. h. infolge eines visionären Zustands, der die Ankunft des Flüchtlings angekündigt zu haben scheint, so könnte man die Öffnung des Mundes des Propheten recht wohl auf die Wiederaufnahme der prophetischen Thätigkeit beziehen, die ja nach Vollzug der Katastrophe sofort eintreten mufste. Diese Wiederaufnahme des öffentlichen Redens aber war zweifellos an den Willen des Propheten geknüpft, wie das Verstummen in 24, 17, so dafs hier von einer eigentlichen Weissagung nicht geredet werden kann. Möglich bleibt es ja trotz alledem, dafs die Stummheit zugleich eine pathologische Erscheinung des seelischen und Naturlebens des Propheten war, bei deren Eintritt und Schwinden der Prophet sich leidend verhielt, aber dafs es sich nur um ein solches Phänomen handeln sollte, erscheint nach den obigen Betrachtungen als ausgeschlossen. Als einziger Rest bleibt hier demnach nur das, wie es scheint ekstatisch bedingte Vorgefühl von dem Eintreffen des Flüchtlings, das am Abend vor seiner Ankunft sich geltend machte. Das würde sich zu den sonst bei den Propheten konstatierbaren Äufserungen des Ahnungsvermögens als gleiche Erscheinung gesellen.

In Bezug auf das unter 3. angeführte Faktum ist zunächst

so viel klar, dafs 24, 1 f. von einer absolut unvermittelten Ahnung nicht die Rede sein kann. Der Abmarsch des chaldäischen Heeres nach dem Westen konnte dem Propheten nicht unbekannt bleiben, und er, der die Reise von Jerusalem nach dem Chaldäerlande schon einmal gemacht hatte, war daher wohl imstande, aus seiner eigenen Erfahrung und den Berichten anderer, die den Verkehr zwischen den Exulanten und den in Jerusalem Zurückgebliebenen vermittelten, eine ungefähre Berechnung der Ankunft Nebukadnesars vor Jerusalem zu geben. Zudem konnte ihm durch Eilboten der Zug Nebukadnesars bis weit über die Mitte seines Weges hinaus bekannt sein. Bedenkt man weiter die ungeheure Spannung, mit der Ezechiel diesen Zug verfolgte, der seinen Weissagungen die definitive Bestätigung bringen und dem Hohn seiner Gegner ein Ende machen sollte, so ist es wohl begreiflich, dafs er sich keine Kleinigkeit entgehen liefs, die zur richtigen Berechnung der Ankunft vor Jerusalem beitragen konnte. Dafs Ezechiel durch eine Berechnung ungefähr auf die richtige Zeit kommen konnte, wird demnach nicht zu leugnen sein. Nun ist aber der von ihm hier gebrauchte Ausdruck für den Anfang der Belagerung kein sehr deutlicher. Die Ausleger übersetzen fast durchgängig: „geworfen hat sich Nebukadnesar auf Jerusalem“, indem sie zum Verständnis des Ausdrucks סמך אל „sich stützen auf“ die Wendung כבדה יד heranziehen. Andere fassen den Sinn weniger stark, sie deuten סמך mehr im Sinn von „Fühlung erhalten, in Berührung kommen.“ In der That ist der Ausdruck nicht sehr klar, und es würde wohl noch gröfsere Meinungsverschiedenheit herrschen, wären nicht die Parallelstellen II. Reg. 25, 1; Jer. 52, 4; 39, 1 vorhanden. Aber auch durch sie wird nur eine scheinbare Klarheit geschaffen, denn dafs Nebukadnesar nicht mit seinem ganzen Heere an einem Tage vor Jerusalem eingetroffen ist, ist vollkommen deutlich, von dem Lagern wider Jerusalem und der Erbauung des Walles gegen die Stadt zu schweigen. Um historische Verwertung zu finden, dazu reicht also das Datum in keiner Weise aus. Es kann sein, dafs Ezechiel an die eigentliche Einschliefsung der Stadt gedacht hat, es ist aber auch ebensogut möglich, dafs er die Ankunft des chaldäischen Heeres vor Jerusalem ins Auge fafste, vergl. die obigen Stellen. Da diese aber auf keinen Fall an einem Tage erfolgt ist, sondern sich selbstverständlich auf einige Tage verteilt hat, so behielt Ezechiel immer recht, wenn nur der von

ihm angegebene Tag spät genug angesetzt war. Nun kann man freilich scheinbar gegen diese Betrachtung einwenden, dafs der zehnte Tag des zehnten Monats im neunten Jahre Sedekias wirklich ein hervorragender, ein epochemachender Tag in der Geschichte dieses Krieges gewesen sei, gehe deutlich daraus hervor, dafs unabhängig von Ezechiel auch in den Königsbüchern und bei Jeremia dieser Tag hervorgehoben werde als Anfangstag der Belagerung, und dafs, wie Sach. 8, 19 lehre, dieser selbe Tag von den Exulanten als Fasttag begangen sei bis in das vierte Jahr des Darius Hystaspis (nach dem Jahre 70 wurde er wieder aufgenommen). Doch gemach! Erstlich schrumpfen, da die beiden Jeremiastellen auf II. Reg. 25 beruhen (vergl. meinen Kommentar zu Jeremia), diese „unabhängigen“ Belegstellen auf II. Reg. 25 und Sach. 8 zusammen, da aber beide nachexilisch sind, so darf wohl die Frage erhoben werden, ob sie unabhängig sind von unserem Propheten. Bei der Unbestimmtheit der Ausdrucksweise II. Reg. 25 ist wohl sicher, dafs der Verfasser der Königsbücher das Datum nicht aus schriftlichen Aufzeichnungen entnommen hat. Dann aber wird er eben auf die durch Sach. 8, 19 bezeugte Sitte zurückgehen, deren längere Geltung durch Sach. 7, 3. 5 sich ergiebt. Fragt man, woher diese Sitte stammt, so scheint mir die Feier des Fastens im vierten und fünften Monat eine natürliche Konsequenz der Erschütterung, welche die Einnahme und Zerstörung Jerusalems bei jedem Juden zurücklassen mufste, der mit ins Exil geschleppt war. Ebenso begreift sich das Fasten im siebenten Monat, weil durch die Ermordung Gedaljas und die folgende Übersiedlung nach Ägypten der letzte Rest Judas in Palästina zerstört worden war, vergl. Jerem. 41 bis 44. Nicht so nahe lag es, den jedenfalls längst vergessenen Tag der Ankunft Nebukadnesars vor Jerusalem durch Fasten auszuzeichnen. Besonders auch deswegen, weil das ägyptische Heer des Hophra den Chaldäerkönig zur zeitweisen Aufhebung der Belagerung genötigt hatte. Hier mufste noch irgend eine besondere Autorität eintreten, um gerade diesen Tag auszuzeichnen vor andern. Und diese Autorität wird eben Ezechiel gewesen sein, der in der späteren Zeit des Exils hochverehrte und stark nachwirkende sadokitische Prophet. Fand man in dem Buch dieses Mannes den zehnten des zehnten Monats so hoch gewertet, dafs Jahve selbst dem Propheten die Niederschrift dieses Tages anbefohlen hatte, ja hatte Jahve selbst dem Pro-

pheten befohlen, an diesem Tag sich herber, stummer Klage hinzugeben und vorhergesagt, die Exulanten würden dereinst in gleicher verzweifelter, wortloser Trauer dasitzen, dann lag es nahe, dies geradezu als einen Befehl zur Einführung eines Fasttages an diesem Datum aufzufassen. Demnach würde das Datum II. Reg. 25 auf der Sitte, die Sitte aber auf Ezechiel 24 beruhen. Will man das Datum der Königsbücher gegen Ezechiel selbständig machen, so müfste man sich mit folgenden Thatsachen abfinden: das Datum ist, wie seine ungenaue Explikation in den Königsbüchern beweist, wenn es nicht von Ezechiel abgeleitet wird, kein eigentlich historisches, sondern ein konventionelles. Es kann das Datum der ersten Ankunft chaldäischer Heerhaufen von Jerusalem sein, aber mit demselben Rechte kann es auch ursprünglich den Tag bezeichnet haben, an dem Nebukadnesars Heer vollzählig vor der Stadt erschienen war, ja es ist sogar möglich, dafs der Tag damit gemeint ist, an dem die eigentliche Aktion der Belagerer begann. Die Stimmung forderte einen Fasttag, durch den der Anfang der Belagerung Jerusalems begangen werden sollte. Für diesen Tag mufste also ein konventionelles Datum geschaffen werden. Unter den vorhandenen möglichen Daten (vergl. oben) wählte man dasjenige aus, das am besten zu passen schien, z. B. ein mittleres. Nun wurde schon gezeigt, dafs das Datum bei Ezechiel ebenso unbestimmt ist, wie das in den Königsbüchern, und dafs es daher wahrscheinlich auf einer ungefähren Vorausberechnung beruht. Nun erkläre man, woher es kommt, dafs diese beiden, unabhängig voneinander entstandenen und aus ganz verschiedenen Erwägungen hervorgegangenen Datierungen genau denselben Tag getroffen haben. Das müfste doch als ein sehr sonderbarer Zufall angesehen werden.

Freilich genügt die Annahme, Ezechiel sei durch eine Berechnung auf diesen Tag geführt worden, allein nicht, um die Sicherheit zu erklären, mit der er sich das Datum für seine Landsleute aufzeichnete. Jedenfalls ist noch eine innerliche Vergewisserung über die Richtigkeit seiner Bestimmung hinzugekommen, die er als einen göttlichen Eingriff in sein Geistesleben empfand. Ihre psychologische Vermittlung wird diese Vergewisserung zugleich dadurch erhalten haben, dafs der zehnte des zehnten Monats auch nach anderer Richtung hin einen dies ater für den Propheten bedeutete, sein Weib war erkrankt (wohl

an einer pestartigen Seuche), und am Morgen dieses Tages beschlich ihn die trübe Ahnung, dafs sie diesen Tag nicht überleben werde. Wie die Propheten so oft im Kleinen das Grofse, in ihren persönlichen Erfahrungen die Wendepunkte der theokratischen Geschichte sich abspiegeln sehen, so erlangte durch dieses Ereignis des häuslichen Lebens jener mit Bangen erwartete Tag seine göttliche Bestätigung als eines verhängnisvollen Datums für den Bestand der heiligen Stadt. Ich stehe nicht an, sowohl in der Ahnung von dem Tode seiner Frau, als in dem geheimnisvollen Zusammentreffen dieses Ereignisses mit dem von Ezechiel als bedeutungsvoll vorausberechneten Datum einen Beweis für die providentielle Berufsausrüstung des Propheten und für die göttliche Lenkung der Ereignisse zu erkennen. Weniger überzeugend scheint mir dagegen die oben mitgeteilte Auffassung Smends, der die Erkenntnis Ezechiels von der entscheidenden Bedeutung des verhängnisvollen Datums auf ein ganz unvermitteltes „zweites Gesicht“ zurückführt. Dazu liegen meines Erachtens die psychologischen Vermittlungen, die auf diesen Tag führten, zu nahe, dazu müfsten die Angaben Ezechiels und der andern Gewährsmänner über die specielle Bedeutung gerade dieses Tages unzweideutiger sein. Dazu kommt, dafs eine solche „Fernschau“ in der Prophetie sonst zu wenig sicher bezeugt ist, und dafs Smend selbst sich einer gewissen Inkonsequenz schuldig macht, indem er bei den übrigen Beweisen für schlechthin wunderbares Wissen Ezechiels auf eine solche Erklärung verzichtet.

Auch in Bezug auf die schwierige Stelle 11, 13 hat Smend eine ganz andere Erklärung zur Hand, während doch auch hier „das zweite Gesicht“ mehrfach von den Auslegern herangezogen ist. Nach 8, 1 beruhen nämlich alle die Beschreibungen, die der Prophet in diesen Kapiteln liefert, auf einem visionären Schauen. Er wird vom Geist nach Jerusalem getragen und im Tempel umhergeführt, um sich von all den Greueln der Bewohner Jerusalems zu überzeugen. Dabei ereignet sich der oben unter 6. beschriebene Vorgang, kurz nach diesem wird Ezechiel zu den Exulanten zurückversetzt, denen er von dem Geschauten Mitteilung macht 11, 24 f. Bedenkt man, dafs der Prophet berichtet, wie er aus der Mitte der ihn umgebenden Exulanten emporgehoben und nach Jerusalem versetzt wurde, sowie dafs er nach der Vision wieder zu ihnen zurückkehrte, um ihnen Be-

richt zu erstatten, überblickt man den reichen Inhalt dieser vier Kapitel, den mehrfachen Ortswechsel innerhalb des Tempels, die verschiedenen Bilder, die vor das Auge des Propheten treten, so gewinnt man den Eindruck einer Plastik und Lebenswahrheit, wie sie andern prophetischen Visionen nur selten eignet. Dieser Eindruck wird dadurch verstärkt, dafs der Prophet nicht nur Menschen und Ereignisse schaut, sondern selbst in ihren Gang eingreift in einer für die Beteiligten verhängnisvollen Weise. Es scheint, wenn wir ihn nicht zum Lügner machen wollen, gar keine andre Möglichkeit übrig zu bleiben als die Annahme, er ist wirklich im zweiten Gesicht nach Jerusalem versetzt worden und hat seine faktische Anwesenheit dort auch durch die Tötung des Pelatja mittels seiner prophetischen Drohrede bewiesen. Indessen müfste man bei dieser Auffassung grofse Schwierigkeiten in den Kauf nehmen. Die gottesdienstlichen Greuel, die Ezechiel Kap. 8 schildert, sind offenbar nicht gerade nur in jener visionären Stunde geübt worden, in einer solchen Vereinzelung hätten sie ja keine tiefere Bedeutung gehabt. Vielmehr waren sie kultische Sitten, wie schon das Eiferbild zeigt, das Eifersucht erweckt, ferner die an die Wand gemalten Gestalten im Nordthor. Handelt es sich aber hier um längst geübte und zur Zeit des Propheten im Schwange gehende Bräuche, dann ist es selbstverständlich, dafs der in seiner Phantasie in Jerusalem weilende Ezechiel den Tempel von Jerusalem als Stätte dieser Unsitten schaut, aber er brauchte nicht wirklich nach Jerusalem versetzt zu werden, um sie zu sehen. Darauf entgegnet man freilich, der Prophet berufe sich selbst auf eine Offenbarung, die ihm alle diese Greuel enthüllt habe. Indessen, wie als selbstverständlich angenommen werden mufs, dafs der Prophet den Tempel mit seinen verschiedenen Thoren κατὰ ἄνθρωπον gekannt hat, so ist das auch von den in seinen Vorhöfen getriebenen Diensten anzunehmen, wie z. B. die Erwähnung des „Eiferbildes“ V. 3 beweist. Die mehrfache Aufforderung an den Propheten zu „sehen“ will ihn also nur aufmerksam machen auf die vorhandenen Unsitten, damit er sie (die er längst gekannt haben kann) beachte und aus ihnen ein Verständnis für das Gericht gewinne. Denn — das darf man nicht vergessen — der Hauptinhalt dieser Kapitelgruppe wird durch die Schilderung des Gerichts Jahves über den Tempel und die Stadt und des Auszugs Gottes aus dem Heiligtum gebildet. Hierzu liefert Kap. 8 nur die Einleitung,

wie schon Smend richtig hervorgehoben hat. Gerade durch diesen Hauptinhalt aber, der uns mitten in das Gericht hineinschauen läfst, wird die Frage angeregt, ob hier wirklich ein so zu sagen historischer Aufenthalt Ezechiels im Tempel vorgelegen haben könne. Denn offenbar sind diese Vorgänge rein ideeller Natur, als historische Thatsachen aufgefafst können sie ja in jenem Moment gar nicht wirklich gewesen sein. Versetzen sie doch den Hörer oder Leser schon mitten hinein in jene schreckliche Zeit, in der das Gericht sich an Jerusalem vollzieht, könnten also, wenn als wirklich vollzogen gedacht, nur den Charakter von weissagenden Akten an sich tragen. Wollte man aber annehmen, diese weissagenden Akte, wie die Bezeichnung der im Gericht Übrigbleibenden und die Ermordung der dem Gericht Geweihten könnten ja wirklich von Engeln im Beisein des Propheten vollzogen sein, um ihm das Gericht vor Augen zu stellen, so bleiben doch zwei Fragen übrig. Einmal würde sich das Bedenken erheben, wenn die Engel leibhaftig in Menschengestalt vor dem Propheten agieren, wer stellt die dem Gericht Verfallenen dar, die sie ermorden? Sind das nicht doch bloſse Schemen, oder werden diejenigen Jerusalemer, die fallen, zweimal getötet, einmal weissagend und einmal wirklich? Ferner aber: den Zweck, das Gericht zu weissagen, erreichen die hier beschriebenen Vorgänge genau so gut, wenn sie als göttliche Bilder aufgefafst werden, die vor das Auge des Propheten treten, ohne dafs er wirklich durch die Luft nach Jerusalem geführt wurde. Es verhält sich demnach mit diesen Gesichten ebenso wie mit Kap. 40 ff. Hier wird der Prophet wiederum nach Jerusalem versetzt, um den neuen Tempel zu schauen. Der wirkliche Tempel ist längst zerstört, wir stehen im Jahre 572, die Versetzung nach Jerusalem ist also keine lokale. Wollte man aber, um ihre Wirklichkeit zu retten, sich darauf berufen, dafs ja das zukünftige Jerusalem und sein zukünftiger Tempel gemeint seien, es habe also doch eine lokale, aber zugleich eine zeitliche Verschiebung des Standortes Ezechiels stattgefunden, so würde dem entgegnet werden müssen, dafs der Ezechielische Tempel nicht nur nie existiert hat, sondern auch nie existieren wird. Ja falls ihn einmal fanatischer Unverstand aufrichten sollte, so könnte dies doch niemals auf Anordnung Gottes geschehen. Man kann also von einem wirklich vorhandenen Ezechielischen Tempel nicht reden, ohne Gott mit sich in Widerspruch zu setzen. —

Demnach ist dieser Tempel ein Idealbild, genau wie die Bilder von der Zerstörung der Stadt und den andern Kap. 10 f. erzählten Vorgängen. Aber wird nicht durch solche Annahme der erschütternden Scene in Kap. 11 ihre Naturwahrheit genommen? Beruht nicht ihre Wirkung — auch auf die Zeitgenossen Ezechiels — darauf, dafs der Tod Pelatjas eben in jenen, genau bezeichneten Momenten erfolgte, vergl. 8, 1 ff. mit 11, 25 f., als der Prophet, von den Exulanten umgeben, im Geist nach Jerusalem entrückt wurde, um später wieder inmitten der Versammelten zum Bewufstsein zu erwachen? Und — wie war es möglich, dafs sich Ezechiel bei einem Vorgang, der niemals stattgefunden hatte, gleichsam selbst eine Kontrolle setzte, indem er ihn nach dem Datum fixierte und obenein noch eine Schar von Mitexulanten zu Zeugen aufrief? Hätte er nicht durch eine solche kecke Gaukelei die Kritik seiner Zeitgenossen aufs stärkste herausgefordert? Und war nicht durch die Opposition der zeitgenössischen Leser seines Buches gegen diese freche Lüge auch die Wirkung dieser Scene auf spätere Leser in Frage gestellt? Hieraus ergiebt sich jedenfalls, dafs dem Bericht ein wirkliches Erlebnis zu Grunde gelegen hat, und dafs das visionäre Entrücktsein Ezechiels auch seiner Umgebung bemerkbar gewesen sein mufs. Damit ist aber selbstverständlich nach dem eben Dargelegten nur die subjektive Realität der Visionsbilder behauptet. Der Prophet schaut das im Tempel, was nach seiner Kenntnis darin vorzugehen pflegt, vergl. hierfür den Text der LXX von 8, 16 כעשרים איש nach Cornill, wird darauf in anschaulicher Weise in die Zeit des kommenden Gottesgerichts hineinversetzt und erblickt endlich die 25 Vertreter der Kriegspartei im Ostthor des Tempels. Auch hier setzt Jahve im wesentlichen Kenntnis der Verhältnisse beim Propheten voraus. Denn er stellt ihm diese 25 Männer mit den Worten vor: das sind die Männer, die Unheil sinnen und schlimmen Rat beschliefsen in dieser Stadt, die sprechen . . . sie ist der Topf und wir das Fleisch. Dafs es diese Männer in Jerusalem gab, wufste also Ezechiel bereits und auch, dafs das profane Sprichwort unter ihnen umging, das hier trotz seiner rätselhaften Ausdrucksweise ohne jede Erläuterung mitgeteilt wird. Der Prophet bemüht sich auch durchaus nicht, diese Thatsachen als etwas Neues hinzustellen, er spricht vielmehr von ihnen, wie von etwas allgemein Bekanntem: die Behauptung, er führe seine Kenntnis

dieser Zustände allein auf Gott zurück, ist entschieden verkehrt. Und wenn Ezechiel so weit Bescheid wufste, so sind ihm auch die zwei Namen, die er erwähnt, auf natürlichem Wege bekannt geworden, besonders da er sie nicht aus einer göttlichen Offenbarung ableitet. Aber die Zahl 25? Sie kann die Zahl eines festen Kollegiums, die Zahl der Ratsherren sein, die sämtlich für den Kriegsplan gewonnen waren (vielleicht 24 mit einem Präsidenten). Dafs es sich um vornehme Männer handelt, beweist ihr Aufenthalt in der Halle des Ostthores, das Ezechiel sonst allein dem König öffnet. Dafs sie einflufsreich sind, sagt der Prophet selbst, indem er übeln Rat auf sie zurückführt, sie gehören also zu den שרים, die sonst oft als Berater der Könige erscheinen. Demnach ist in diesem Teile des Kapitels nichts enthalten, was der Prophet nicht schon wissen konnte und wufste, und er bemüht sich durchaus nicht, die Miene anzunehmen, als handle es sich um Mitteilung von bis dahin unbekannten Dingen. Die Hauptsache ist auch hier einmal die anschauliche Darstellung der Versündigung der Ratsherren und sodann die Mitteilung der scharfen Drohrede in V. 4—12 und der Trostrede, die sich an die Exulanten richtet V. 16—21, noch erhöht wird die Wirkung der ersteren durch die Nachricht von dem Tode des Pelatja. Im wesentlichen ebenso urteilt Smend S. 48; in Bezug auf Pelatjas Tod fügt er hinzu: „in die Darstellung geschickt verwoben ist ein Ereignis, das besonders geeignet war, die Meinung Ezechiels zu illustrieren. Ein Mitglied des Rates in Jerusalem verstarb im Ostthor des Tempels vom Schlage getroffen, als gerade die Ratsversammlung dort heimlich den Aufstand plante. So wenigstens stellt Ezechiel Kap. 11 die Sache dar. Schon jetzt und so sichtbar übt Jahve seine Rache an denen, die sein Heiligtum entweihen. Es mag sein, dafs gerade die Nachricht hiervon der Anlafs war, dafs bei Ezechiel die hier ausgeführten Gedanken rege wurden;“ ähnlich S. 62. Andrerseits will Smend eine wirkliche Verzückung, die den Propheten in Gegenwart der Exulanten ergriff, festhalten: „worauf der Prophet, aus der Ekstase erwachend, dies alles den Anwesenden erzählt.“ Hier ist nicht vollkommen deutlich, ob Ezechiel auch den Tod Pelatjas den Exulanten erzählt haben soll, oder nicht. Überhaupt entbehrt diese Darlegung der wünschenswerten Klarheit, so dafs König (wie ich glaube unrichtigerweise) Smend die Meinung zuschreibt: Exechiel habe kurz vorher

geheime Nachrichten vom Tode Pelatjas empfangen und in seine Mitteilung der Vision an die Exulanten den Tod Pelatjas verwoben, um den Anschein zu erwecken, als wisse er von diesem Ereignis durch eine Offenbarung. Doch hat sich Smend an andern Stellen zu deutlich gegen die Annahme direkter Fälschungen durch Ezechiel ausgesprochen, als dafs man ihm diese Meinung zuschreiben könnte. Immerhin ist nicht vollkommen deutlich, ob diese „Hineinverwebung des Todes Pelatjas in die Darstellung“ schon dem Bericht an die Exulanten oder erst der schriftlichen Darlegung angehörte, auf letzteres würde S. 64 führen zu diesem Vers. In sehr charakteristischer Weise hat sich Keil ausgesprochen, Kommentar zu Ezechiel S. 91 „die Sache anlangend ist zu beachten, dafs wie Ezechiel nur im Geist sich zu Jerusalem befindet und dort den Männern, die er im Geiste sieht, weissagt, so auch der Tod des Pelatja nur der Vision angehört, und in der Wirklichkeit wohl nur so sich realisiert hat, dafs bei oder nach der Veröffentlichung dieser Vision dieser Volksfürst plötzlich gestorben ist.“ Ihm folgt im wesentlichen Schröder, Langes Bibelwerk S. 123: „das plötzliche Sterben Pelatjas geschieht dem Buchstaben nach nur innerhalb der Vision, wiewohl ihm zu gleicher Zeit oder doch um diese Zeit die Wirklichkeit entsprochen haben kann.“ Auch Orelli, so scharf er sich gegen eine direkte Fälschung ausspricht, kommt doch nur zu der Gewifsheit eines „scheint“: S. 46 „dieser Parteiführer (Pelatja) scheint an jenem Tage zu Jerusalem eines plötzlichen Todes gestorben zu sein.“ Merkwürdigerweise schweigt auch Tholuck a. a. O. über dieses Ereignis, scheint also ebenfalls seine Zweifel an der Wirklichkeit dieses Vorgangs gehabt zu haben, während er sich zu Kap. 24 und Kap. 12 jeder Kritik enthält und Prädiktion oder Fernschau im eigentlichen Sinne anzunehmen scheint. Der einzige, der bestimmt annimmt: Ezechiel „habe das Sterben des Pelatjahu thatsächlich gesehen,“ ist König a. a. O. S. 41. Damit stimmt freilich wieder nicht recht, dafs König andrerseits S. 45 ausführt, „die fragliche Ortsveränderung des Hesekiel sei blofs ein Gedanke seiner Seele gewesen, welche von einer durch Gott gewährten Vision angeregt wurde“ . . . „bei dem wachenden Hesekiel wurde durch die dargebotenen Objekte, welche einer fernen Gegend (Jerusalem) angehörten, vielmehr sie nachbildeten, die Empfindung bedingt, dafs er in jene entlegene Örtlichkeit entrückt sei.“

Danach nämlich hätte Ezechiel doch nicht thatsächlich das Sterben Pelatjas gesehen, sondern nur ein Visionsbild, das das Sterben des Pelatja darstellte (nachbildete).

Ich habe absichtlich zu dieser Stelle die verschiedenen Ausleger zu Worte kommen lassen, um die ungeheure Schwierigkeit zu zeigen, die sich einer einfachen Hinnahme der ezechielischen Berichterstattung bietet. Klarheit wird, glaube ich, auch hier der mehrfach angewendete Kanon schaffen, eine sorgfältige Scheidung zwischen dem ursprünglichen Thatbestand und der späteren Aufzeichnung vorzunehmen. Dazu sind wir berechtigt trotz der oben scharf betonten Thatsache, dafs Ezechiel nach stattgehabter Vision seinen Mitexulanten das Geschaute berichtete. Denn der Ausdruck 11, 25 ist trotz der scheinbaren Präcision doch wieder zu wenig bestimmt, um den Tod des Pelatja mit Sicherheit einzuschliefsen. Dafs er nämlich zu „den Worten Jahves“ nicht gehörte, ist zweifellos, und der Prophet braucht ihn also nicht in seiner Mitteilung erwähnt zu haben. Zu beachten ist ferner, dafs sich wohl aus der jetzigen Darstellung V. 13 ergiebt, Pelatja sei durch jene vorher mitgeteilten Gottesworte getötet worden, dafs aber ausdrücklich nur von der Gleichzeitigkeit des Todes Pelatjas und jener prophetischen Rede gesprochen wird, wie König nicht mit Unrecht konstatiert. Endlich bleibt bestehen, dafs nicht direkt gesagt ist, Ezechiel habe jene Worte Jahves in diesem Augenblick wiederholt. Es scheint das wohl vorausgesetzt V. 13, aber ein direkter Bericht darüber ist — vielleicht nicht absichtslos — vermieden. Endlich ist V. 13^{b} auch ohne den Tod Pelatjas verständlich, obgleich er sich gewifs nach dem jetzigen Zusammenhang an ihn anschliefst. Die verzweifelte Bitte Ezechiels würde sich auch aus dem Inhalt der vorstehenden göttlichen Drohrede begreifen. Als sicher konstatierbarer Thatbestand würde also bestehen bleiben, dafs dem Ezechiel in dieser Vision auch die Häupter der Kriegspartei, unter ihnen vornehmlich die beiden genannten vor Augen traten. Gegen sie flammte sein prophetischer Zorn in diesem Augenblicke auf, er vernahm eine göttliche Drohrede, die ihnen das Verderben ankündigte, und als er niedergeschmettert durch die furchtbare Aussicht der heiligen Stadt sich flehend an Jahve wandte, eine göttliche, auf ihn und seine Leidensgenossen zielende Trostrede. Die ganze Vision teilte er sodann seinen Leidensgenossen mit. Nach einiger Zeit erreichte ihn und seine Um-

gebung die erschütternde Kunde, dafs Pelatja während einer Sitzung im Ostthor plötzlich gestorben sei. Durch Nachforschungen ergab sich, dafs dieser Todesfall zeitlich ungefähr mit jener Vision zusammenfiel. Ezechiel sah hierin Gottes Hand, der die Umstände so gefügt hatte, dafs sein Hauptgegner kurz nach jener göttlichen Enthüllung über sein Schicksal und ungefähr in der Situation, in der Ezechiel ihn in der Vision sah, vom Tode ereilt worden war. Als er nun später nach der Zerstörung Jerusalems diese Vision aufzeichnete, konnte er es sich nicht versagen, auf jenen allgemein bekannten erschütternden Todesfall hinzuweisen. Es stand ihm fest, dafs dieser mit jener göttlichen Zornesäufserung im ursächlichen Zusammenhang stand, deren Zeuge er im Tempel gewesen war. Denn auch das Entrücktsein in den Tempel war ihm eine Realität, nichts nur Gedachtes, kein blofs innerer Vorgang. Daher seine jetzige Darstellung, die man nach Lage der Sache auf keinen Fall als absichtliche Täuschung bezeichnen kann. Ezechiel hat hier nichts behauptet, was er nicht glaubte, nichts berichtet, wovon er nicht überzeugt war. Dafs der Tod Pelatjas mit jener göttlichen Drohrede in Zusammenhang stand, war ihm unzweifelhaft, dafs er in einer ähnlichen Situation erfolgt war, wie die geschilderte war, ebenfalls. Andererseits hat der Prophet nicht behauptet, dafs er den Tod des Pelatja gesehen habe, man könnte sogar, davon ausgehend, dafs der Prophet nicht ausdrücklich sein Prophezeien in jenen Augenblick verlegt, annehmen, V. 13[a] sei eine blofse Parenthese, durch die der Tod des Pelatja von der damaligen Scene geschieden werden sollte. Wenn man bedenkt, dafs der Prophet diese Scene für Eingeweihte aufschrieb, die wufsten, was er ihnen damals mitgeteilt hatte, als er aus der Vision erwacht war, und denen auch der Zusammenhang zwischen dieser Scene und dem Tode des Pelatja deutlicher war als uns, so darf man nach der vorsichtigen und doch wieder sicheren Art, wie Ezechiel sich hier ausdrückt, annehmen, dafs von Gaukelei nicht die Rede war, sondern dafs der Prophet nur seine Überzeugung in diesem Stück ausgesprochen hat.

Beim Rückblick wird man sich einer gewissen Enttäuschung nicht erwehren können. Ich bekenne, früher günstiger über diese Vorhersagungen geurteilt zu haben. Aber jede schärfere Erfassung der geistigen Eigentümlichkeit und besonders der schriftstellerischen Art des Propheten führt, wie mir scheint, zur Er-

kenntnis, dafs hier nicht einfache, direkte Vorhersagungen der Zukunft, sondern zum Teil recht komplizierte Vorgänge vorliegen. Mag es sein, dafs in Einzelheiten der Thatbestand nicht richtig von mir erkannt und dargestellt ist, im allgemeinen glaube ich, dafs Kuenen und Smend mit Recht auf die schriftliche Eigentümlichkeit Ezechiels als den Grund jener auffallenden, bei ihm so stark gehäuften Erfüllungen einzelner Vorhersagungen hingewiesen haben. Dabei aber darf man nicht vergessen, dafs der schliefsliche Grund, auf den Ezechiel seine Zuversicht, ein wahrer Prophet zu sein, baute, in seiner inneren Stellung zu Gott lag, und dafs wir ihn hier nur mit Bewunderung anschauen können. Seine religiöse Auffassung geht keineswegs nur in Formelkram und der Bemühung um äufsere Heiligkeit auf, sondern ist eine tief sittliche. Sowohl ihm als dem Verfasser des Cerimonialgesetzes ist, wie Smend mit Recht betont hat, die äufserliche Heiligkeit und der Cerimoniendienst doch nur ein Accidens zu der Moral, die als die Hauptforderung Gottes an den Menschen erscheint. Allerdings hat er die alte Geschichte für unser Gefühl kleinlich, grausam und verständnislos verurteilt. Aber den Namen eines echten Gottesmannes verdient er, auf den Kern der Sache gesehen, doch. Von dieser berechtigten Selbstbeurteilung aus mufs man die einzelnen Versuche, in erfüllten Weissagungen seinen Prophetenberuf nachzuweisen, begreifen. Sie mögen uns hier und da kleinlich erscheinen, aber einmal stand der Prophet auch in schwierigen, kleinlichen Verhältnissen, sodann wäre erst nachzuweisen, dafs er in jenem Bestreben jemals gegen seine innerste Überzeugung gehandelt hätte. Er hat sich so über die Dinge ausgesprochen, wie er sie sah, das gilt auch von seinen uns noch seltsamer berührenden Äufserungen über den Geist und die Form der ihm gewordenen Offenbarungen überhaupt. Objektiv betrachtet tritt uns hier eine Prophetie entgegen, die im Absterben begriffen und bereits stark in das Seelsorgertum übergegangen ist. Die Betonung der äufseren, dem früheren Prophetentum angehörenden Formen macht einen krankhaften und krampfhaften Eindruck, besonders da die theologische Reflexion unmittelbar daneben steht. Doch erfolgt die starke Hervorhebung der die Inspiration begleitenden Erscheinungen optima fide, an der subjektiven Aufrichtigkeit des Propheten ist, auch wo er einfach repristiniert, ohne etwas Bestimmtes erlebt zu haben, nicht zu zweifeln. Er glaubt eben auf Grund seiner psychischen Er-

lebnisse an seinen Prophetenberuf, und von diesem Glauben aus gestalten sich für ihn manche Erlebnisse, die wir an sich für wertlos oder doch für unbedeutend halten würden, zu wichtigen Bestätigungen seiner göttlichen Berufung.

Am Schlusse dieser Abhandlung möchte ich noch einmal die Aufmerksamkeit darauf lenken, dafs in Bezug auf die wunderbaren Vorhersagungen und das Prophetentum Ezechiels die Forschung sich zu stark durch das Gefühl bestimmen läfst. Die Animosität Wellhausens gegen Ezechiel scheint mir ebenso zu weit zu gehen, wie der Zorn v. Orellis über die, welche Ezechiel zum „Gaukler und Betrüger“ stempeln. Nicht, als wenn ich dies Gefühl bei den Apologeten Ezechiels nicht verstehen könnte. Aber fafst man den Stier bei den Hörnern, wie zu dem Bericht über den Tod Pelatjas in Kap. 11, so verstummen die Trompetenstöfse mit einem Male: Orelli drückt sich mit einer Phrase beiseite, Tholuck verstummt ganz, und Keil läfst sich auf einer rationalistischen Auskunft betreffen, die mit der vorgegebenen Stärke seines Glaubens in keinem Verhältnis steht. Wäre es daher nicht angezeigt, einmal seine Empfindungen zu prüfen und sich ernstlich zu fragen, ob denn auf Seiten der Kritiker, die diese Prädiktionen Ezechiels nicht als solche gelten lassen können, nur die Neigung herrscht, Ezechiel zu einem Gaukler und Betrüger zu stempeln, um nicht etwas Übernatürliches und Wunderbares anerkennen zu müssen. Eine reifliche Erwägung des Thatbestandes, verbunden mit ernster Selbstprüfung müfste doch zu einem andern Resultat führen.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einführung 1
Kuenens Ansicht über die Prophetie 3
Kritik der Kuenenschen Auffassung 5–19
Überblick über die zeitgeschichtliche Erfüllung der Weissagungen . 7–12
Konsequenzen hieraus, prophetische Divinationsgabe . . . 13
Prophetie und Christentum 15
Prophetisches Selbstbewufstsein und religiöse Genialität . . 16
Muhammed und die „Propheten“ des Mittelalters 17
F. E. Koenigs Auffassung der Prophetie 20
Widerlegung Koenigs 21–35
1. Die unerfüllten Weissagungen 21–27
a) Weissagungen gegen die Heiden 22
b) Fleischlich-messianische Vorhersagungen 23
c) Die Nähe des Endes 26
2. Die menschliche Form der Weissagung 28
3. Der zeitgeschichtliche Hintergrund 29
4. Geschichtliche Bedingtheit der Offenbarung überhaupt und der Prophetie im besonderen 30–35
Propheten und Enthusiasten der älteren Zeit 36
Ekstase, Vision und Audition 38–72
Allgemeines 38
Amos, Jesaia (vorläufiges), Hosea 40–44
Jeremia, Deuteronomium 44–52
Resultat aus den vorexilischen Propheten 53
Exilische Visionen und Ekstasen, Jes. 21, 1–10 55–57
Deuterojesaia, Ezechiel, Sacharja 58–68
Allgemeines Resultat, freiere Auffassung des „Gottesworts“ . . 68–72
Ableitungen der Weissagungen aus dem Ahnungsvermögen . . 72
Lasaulx über die prophetische Kraft der menschlichen Seele . 74
Widerlegung Riehms und Schwartzkopffs 77–80
Die Auffassungen Wellhausens und Smends 81
Die Weissagung stets auch sittlich bedingt 82–86
Das übernatürliche Moment der Prophetie 87–89
Sein Einfluſs auf die Weissagung 90
a) in den messianischen Weissagungen 91

Seite

b) in der Gestaltung der Vorhersagung 92
c) in der Vergewisserung über das Kommende . . . 93
Die Propheten als Beter 95
Die Schranken ihrer Zukunftsschau a) wie weit geht sie ins Einzelne? 97—102
b) ihre zeitliche Grenze, prophetische Eschatologie . . 103—108
Die Irrtümer in den Weissagungen 109
Abweisung ungerechter Urteile 110
Hypothetischer Charaker der Weissagung 112
Die Einwürfe Kuenens und der griechischen Philosophen . . 113
Verhältnis des apodiktischen und hypothetischen Moments . . 114
Illustration dieses Verhältnisses an Jesaias Zukunftsbild . . 115—122

Der Geist Jahves . . . . . 123—159
Allgemeines . . . . . 123—126
Stofflichkeit und Persönlichkeit des Geistes 127
Die Wirkungen des Geistes nach ältester Auffassung . . . 129
Habitueller Geistesbesitz 132
Der Geist Jahves in den Propheten 134
Die Propheten des achten Jahrhunderts . . . . . 135—141
Der Geist Jahves in der messianischen Zeit (Jesaia) . . . 139
Warum fehlt der Geist bei Jeremia? 142
Die exilische Prophetie, Häufigkeit des Geistes bei Ezechiel . . 143
Deuterojesaia 148
Die nachexilische Zeit, Haggai und Sacharja 150
Der Geist Jahves als kosmische Größe 153
Der heilige Geist in Psalm 51 und 143 154
Rückblick . . . . . 157—159

Die Prädiktionen Ezechiels 160
Species facti 160
Beleuchtung der schriftstellerischen Eigentümlichkeit Ezechiels . 162—166
Die Weissagung über Sedekias Geschick . . . . . 166—171
Das Verstummen des Propheten 172
Das Datum der Belagerung Jerusalems . . . . . 174—177
Der Tod Pelatjas während der Vision . . . . . 177—184
Resultat . . . . . 184—186

Druck von C. Bertelsmann in Gütersloh.

BS647 .G45
Die Berufsbegabung der
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00051 0828